

# 二十世纪 中國民俗學經典

## · 社会民俗卷 ·

江绍原

端午竞渡本意考

黄石

初夜权的起源

郑振铎

释讳篇

乐无恙

出妻史话

李亦园

寒食与介之推

何星亮

图腾崇拜与人生仪礼

赵世瑜

国家正祀与民间信仰的互动

袁志广

维吾尔命名礼俗及其文化蕴涵

○学术总监/钟敬文 ○主编/苑利

社会科学文献出版社

就

在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从1901至2000年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解20世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。

钟敬文

ISBN 7-80149-665-5



9 787801 496652 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共8册 定价：216.00元（每册27.00元）

· 社会民俗卷 ·

# 二十世纪 中国民俗学经典

○学术总监/钟敬文 ○主编/苑利  
社会科学文献出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

二十世纪中国民俗学经典·社会民俗卷/苑利主编. — 北京:社会科学文献出版社,2002.3

ISBN 7-80149-665-5

I. 二… II. 苑… III. 民俗学—词典 IV. K890-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 095300 号

**二十世纪中国民俗学经典·社会民俗卷**



学术总监:钟敬文

主 编:苑 利

责任编辑:陈振藩 王元佑

责任校对:闫晓琦

责任印制:同 非

出版发行:社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销:新华书店总店北京发行所

排 版:北京东远先行彩色图文制作中心

印 刷:北京四季青印刷厂

开 本:889×1194 毫米 1/32 开

印 张:13.25

字 数:306 千字

版 次:2002 年 3 月第 1 版 2002 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共八册 定价:216.00 元 (每册 27.00 元)

版权所有 翻印必究

**学术总监** 钟敬文

**主 编** 苑 利

**学术顾问** 刘魁立 乌丙安 宋兆麟

陈子艾 陶立璠 董晓萍

萧 兵 汪玢玲 周 星

刘铁梁 赵世瑜 祁庆富

## 写在前面

斗转星移，转瞬间中国民俗学已经走过了近百年的风雨历程。在喜迎 21 世纪的今天，能有一套荟萃 20 世纪中国民俗学百年学术精华的丛书问世，已不仅仅是中国民俗学界的快事，同时也应视为中国学界的一件快事。因为中国民俗学本身就是由诸学科学者共同创建的，更何况经过近百年的发展，作为边缘学科的中国民俗学，已经与许多学科结下了不解之缘而成为整个中国学问的一个重要组成部分了。

通常，人们认为中国民俗学运动始于 1919 年五四运动前后，但实际上，近代的科学意义上的中国民俗学早在 20 世纪初就已经萌芽，当时的一些仁人志士在介绍国外民主思想的同时，也将西方民俗学理论介绍到了我国。新的思想、新的理念打破了人们旧有的思维模式，为人们重新认识自己的周边世界，开启了一个全新的窗口。但是，当时的中国毕竟重压在强权的铁蹄之下，这些胚芽还只能待机破土。

20 世纪初是个地覆天翻的历史时期，就在短短的一二十年之后，民主与科学的思想就已经成为这一时期知识阶层的最强音。就在著名的五四运动爆发前的 1918 年，北京大学成立了近世歌谣征集处，1920 年成立了歌谣研究会，1922 年出版了《歌谣周刊》，有组织、有计划、有纲领、有行动的中国民俗学运动，由此拉开序幕。

1926 年前后，北方革命在北洋军阀的重压下陷入低谷，在

北京大学，轰动一时的民俗学运动也陷于停顿，而这时南方革命势力正在孕育之中。迫于压力，一些追求进步思想的知识分子纷纷南下广东，中国民俗学也开始了它的第二次创业。在中山大学，这些民俗学先驱们不但成立了民俗学会，出版了《民俗周刊》，而且在培养人才、深入田野等方面也做出了一定努力。这就是中国民俗学史上著名的中山大学时期。

1930年前后，钱南扬、钟敬文、江绍原等人先后汇聚杭州，与浙江同仁姜子匡一道，成立了民俗周刊社，出版了《民俗学集钞》、《民间月刊》等民俗学刊物。杭州民俗学运动的兴起，给中国民俗学运动，特别是浙、闽、粤、川等地的民俗学运动带来一定影响，原广州中山大学民俗学会的一些分会，也纷纷并入后来成立的杭州中国民俗学会。这里的民俗学运动一直持续到抗战爆发。

1937年，卢沟桥事变爆发，东北、华北、华东、华中的一些地区逐一成为日寇沦陷区。一些大学和研究机关被迫西迁，进入中国大西南的云贵川地区。科研环境的变化，自然使他们的研究对象由中原汉文化逐步转向西南边陲的少数民族文化。他们中有研究民族学、人类学、社会学的，有研究文学、语言学的，他们从各自不同的角度，对当地少数民族文化，进行了卓有成效的研究，闻一多的《伏羲考》、马长寿的《苗瑶之起源神话》等，都是这一时期的代表。

抗战爆发后，在以延安为中心的陕甘宁边区，出于改造思想、改进学风的需要，毛泽东同志提出了文学艺术民族化的主张，许多作家、艺术家上山下乡，深入民间，作为艺术家创作源泉的民间文学艺术，受到了空前重视。当时虽然也出现过一些理论研究，但主要成绩还是对民间故事、歌谣、说唱及民间小戏的搜集整理。这些处于萌芽状态的民间文学作品的问世，不但丰富了民众的精神生活，激发了群众斗志，同时也为繁荣

边区文艺创作，提供了丰富养分。

1949年中华人民共和国成立，中国民俗学运动也进入了一个全新阶段。解放后的第二年，中国民间文艺家协会宣告成立，此后，一些群众性的民间文化研究组织也相继问世。由于受到前苏联学术体系和陕甘宁边区学术传统的影响，这一时期的民俗学研究，主要集中在民间文学及民间艺术等几个方面，而民俗学的其他领域则被排斥在学术之外。当时成绩最大的是对民间文学（故事、歌谣及少数民族史诗、叙事诗）、民间美术及民间音乐的搜集，这些丰硕成果，充分展示了劳动人民的文化创造。这一时期的学术研究，主要是围绕着民间文艺社会地位、社会功能等问题展开的。这种理论研究的现实精神，一方面成就了民间文学事业，使它受到了前所未有的重视，但另一方面，由于过分强调民间文学政治功能的本身，无形中又削弱了对民间文学多重功能的整体把握。

1966年文化大革命的爆发，使中国民俗学运动蒙受了灭顶之灾。打倒“四人帮”后，中国民俗学才迎来真正的春天。在中国共产党十一届三中全会精神的感召下，1978年中国民间文艺研究会恢复工作，同年，《民间文学》复刊，1981年上海《民间文艺集刊》创刊，1982年《民间文学论坛》创刊，1983年中国民俗学会宣告成立，从此，中国的民俗学运动进入了一个新的历史时期。搜集方面，有200万人参加的全国性民间文学三套集成普查工作取得丰硕成果，少数民族史诗、叙事诗的搜集，也取得了令人瞩目的成绩。研究方面，这一时期的民俗学研究是从总结历史，拨乱反正开始的。随着思想解放浪潮的高涨，人们的学术视野得到大幅拓展，学术焦点也从建国以来的单一的民间文学研究，开始向民俗大文化方向转化，研究对象也从基础理论开始向专题研究发展。随着研究的深入，外国民俗学、人类学理论也被介绍到我国。1995年，民俗学被正式列入国家



二级学科，培养专门人才的硕（博）士点陆续设立，全国已经有相当数量的大学开设了民俗学课程。这一切都预示着作为中国人文学科重要学术生长点的中国民俗学，将有着一个更为辉煌的未来。

纵观中国民俗学发展的百年历史，就会使我们看到，中国民俗学所走过的是一个非常艰难的历程。尽管从总体上说中国民俗学的发展具有明显的持续性特点，但实际上，由于战乱、政治等多方面原因，民俗学研究热点一直处于变化之中，因此，每次起步都往往需要从基础理论做起。

正如上面我们所说的那样，中国的民俗学是从民间文学研究开始的，即使现在，民间文学也仍占有相当比重。对民俗学进行整体关照的意识尽管很早就已出现，但真正形成风气还是在20世纪的80年代。这一时期文化热的兴起，客观上为民俗学的整体研究铺平了道路。现在想来，中国民俗学之所以能受到社会普遍关注，当与这一时期中国民俗学研究领域的迅速拓展，具有着密不可分的关系。

在中国民俗学发展的近百年中，直接参与到这一领域，并自始至终从事民俗学研究的人并不很多，更多的情况是来自不同学科的跨学科研究。由于学科不同，学术视角不同，人们的研究方法自然也呈现出明显的多元化倾向。如顾颉刚的历史研究，何其芳的文学研究，凌纯声的人类学研究，江绍原的宗教学研究，马学良的语言学研究，等等。此外，不同时期或是针对不同研究对象，人们所采用的研究方法亦有所区别。

与许多20世纪初诞生的新学一样，中国民俗学自诞生之日起，便与国外民俗学理论结下了不解之缘。如众所周知的流传学派、社会学派、功能学派、精神分析学派等等，都程度不同地影响过我国。但总的来说，对中国影响最大的当属英国人类学派。除建国之初的前27年外，这一理论对中国民俗学的影响

几乎从未间断。一方面，它在帮助人们认识民俗现象古老文化内涵的过程中确实发挥过重要作用，但另一方面，它的存在又确实使人们忽视了对民俗事项现实功能及演变规律的准确把握。

中国典籍丰富，又有考据传统，因此，考据便成了中国民俗学的一大特色。无论哪位学者，也无论他使用过怎样的方法，在他的著作中，几乎都会程度不同地留有考据学的身影，这就是独具特色的中国民俗学。

回首百年，中国民俗学在其发展过程中也确实存在许多问题，其中最大的问题之一，就是田野作业方面的欠缺。田野作业常被视为民俗学者的看家本领，这也是民俗学常被视为“现代学”的原因之一。中国民俗学自发端之初，似乎就很强调田野作业，如中国民俗学发展史上的第一个运动——歌谣学运动，便是从征集歌谣开始的。以后的歌谣研究会、风俗调查会、中山大学民俗学会、杭州中国民俗学会以至今天的中国民俗学会，似乎都十分强调搜集。但事实上我们做的还远远不够。

首先，从数量上看，与文本研究相比，我们的田野作业明显偏少。由于田野作业力度不够，人们只能从事文本方面的研究，而对文本之外的研究几乎很少涉足，其结果，自然直接影响到研究范围的拓展和人们对民俗事项的整体把握。

其次，从质量上看，虽然自中国民俗学产生之初，就已经注意到了比较科学的搜集方法，但由于搜集者多半是热心民俗但又缺少学术训练的民间人士，他们所关注的更多的是文本本身，而对相关语境则缺少起码关注，所以在搜集质量上便不能不打上许多折扣。

抗战爆发后，我国部分民俗工作者尽管在大西南进行过不少卓有成效的田野作业，但总的来说，田野作业并没有得到它应有的位置。这不但使我们凭空失去了许多宝贵的一手资料，同时也使我们的民俗学研究失去了一个非常重要的学术生长点

而只能在文本之中徘徊。

积极吸收外国先进理论与方法，是我国民俗学研究的一个传统。但我们在学习国外理论时，生搬硬套也使我们吃了不少苦头。我以为，吸收国外理论，也应有所分析，有所鉴别。不应像一个光着屁股在海边赶海的孩子，不加区别地捡拾所有，而应从中国的具体国情出发，在吸收国外学术优长的同时，尽量回避其不足。学术的最高境界在于对自身文化的准确把握，而不是对国外理论的刻意模仿。这就要求我们具体问题具体分析，用踏实的调查，深入的分析，去实实在在地解决几个问题。实践是检验真理的惟一标准，这应该成为我们学术研究的永久指南。五四时期革命先驱们对“诗云子曰”派的批评，改革开放之初对“两个凡是”派的批评，对于我们今天的学术研究仍具指导意义。

20 世纪是个充满动荡的世纪，也是个改地换天的世纪。经过百年努力，中国民俗学已经从一门名不见经传的小学，一举成为 20 世纪末中国人文学科中的一个重要的学术生长点。这进步，来自于包括港澳台学者在内的整个中国学界诸同仁的共同努力。

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从 1901 至 2000 年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解 20 世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。在丛书出版之际，特撰此文以为志。

钟敬文时年 99 岁

2001 年元月

# 目 录

曾友豪	中国古代的妾	1
江绍原	端午竞渡本意考	8
黄 石	初夜权的起源	35
蔡献荣	中国多妻制度的起源	49
郑振铎	释讳篇	81
乐无恙	出妻史话	101
于省吾	岁、时起源初考	119
林惠祥	论长住娘家风俗的起源及母系制到 父系制的过渡	131
李亦园	寒食与介之推 ——一则中国古代神话与仪式的结构学研究	168
何星亮	图腾崇拜与人生仪礼	187
刘敦愿	齐地妇女婚恋生活占俗谈	201
裘锡圭	寒食与改火 ——介子推焚死传说研究	220

# 目 录

王秋桂	元宵节补考	251
潘朝霖	水族婚姻中的巫术活动概说	270
钟 年	戊戌不缠足运动的文化透视	284
翁乃群	女源男流:从象征意义论川滇边境纳日	301
	文化中社会性别结构体系	
温益群	天赋使命中的感悟与探索	317
	——佤族妇女传统生育文化调查研究	
袁志广	维吾尔命名礼俗及其文化蕴涵	338
赵世瑜	国家正祀与民间信仰的互动	350
	——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案	
苑 利等	社会民俗研究论文索引	371
编 者	编后记	407

（一） 曾友豪

## 中国古代的妾

读过《礼记·内则》篇的人，都晓得那没有经过聘礼，或由逃奔得来的老婆，古人就名她为妾！这个妾，我们今日叫做小老婆。小老婆的起源，是不是这样呢？据我自己近来研究的结果，那种妇人的来历，和我国上古时政治、经济、宗教和其他各项社会情形，俱有关系。所以分别去寻索相殊的因由，是必须的。

### 一 古代政治和妾的起源

可引起我们兴趣的第一种小老婆，是出自抢掠的婚姻（marriage by capture）。现代西方著名的人种学家，像老威（Robert H. Lowie）和他的同志，都不承认原始社会中，抢掠婚姻的重大。但我国经书上载这类的事实却很多。我们研究过普通本国史的，大概知道周平王迁徙他的帝都，由陕西的镐京到河南的洛阳（公元前七七〇年）。若使我们再求致迁都的缘故，可以翻开左丘明<sup>①</sup>的《国语·晋语》篇。那篇里有一位人臣，对于晋献公发出的话，谓周平王的父亲幽王，伐褒国，得了褒姒做小老婆，后来国家政治，被这小老婆弄坏了。周平王不得不

---

<sup>①</sup> 《国语》不是左丘明所作。至于出自何人，说法不一。——本丛书编者注

把京城迁到东边去。这是抢掠婚姻生出妾的一个证据。

还有几个从古书摘下的故事，可以和合我的假定。我现在也写出来。

《左传》鲁庄公十四年（公元前六八三年），楚子灭息，把息夫人捉去。二十八年，载晋献公伐骊戎，得骊姬和她的娣。鲁僖公二十三年（公元前六三年），狄人伐廪咎如，获其二女。

第二种小老婆出自压迫的婚姻（marriage by force）。《孟子·离娄》章载齐景公的话道：“既不能令，又不受命，是绝物也，涕出而女于吴”，颇足表出压迫嫁女的一种形态。《国语·晋语》篇，载晋悼公伐郑，郑人献乐妾三十人以求和（约在公元前五五九年）。再看《左传》鲁襄公十一年，卫人贡一女与晋侯，卫侯遂得被释。《国语》称吴王夫差败越后（约公元前四九三年），越王勾践请为臣妾。《越绝书》和《吴越春秋》又说越王送西施与夫差求和。

还有一种妾，是从当时国际间婚姻的结果来的。《左传》鲁哀公二十四年（公元前四六九年），鲁国宗人衅夏说：“周公及武公娶于薛；孝惠娶于商；自桓以下娶于齐。”这个议论，表明春秋以前，诸侯娶妻须向合于祖宗所定的国去求。那种婚姻联带来有小老婆。《左传》鲁隐公三年，说：“卫庄公娶于陈，曰厉妫，生孝伯，早死，其娣戴妫生桓公。”哀公十一年又说：“卫大叔疾娶于宋子朝，其娣嬖。”据今世著名人种学家的报告，在澳洲和美洲土人中，有一家数姊妹，如果长女嫁了某人，长女以下各个妹子，都要一同去，认那男人做丈夫。那卫庄公和卫大叔的婚姻，大约也是这样。这种风俗，我想名为妹随姊嫁（sororate）。

此外尚有一种实践，叫做烝（incest committing）。烝即是淫上辈的亲人。例如《左传》鲁庄公二十八年（公元前六六七年），称晋献公烝于齐姜。桓公十六年（公元前六九四年），说卫宣公烝于夷

妾。大约春秋以上，从这种实践生出的小老婆，也是有的。

所以古代和政治相关的婚姻，会产生小老婆的，有四种：（一）抢掠的；（二）压迫的；（三）国际间的；（四）羔的或上淫的。

## 二 经济的小老婆

一个人不能自家得到衣食住的供给，变男当卖为奴；变女当卖为妾、为婢或为娼。我想稍研究过原始社会的人都知道这个现象。我国《易经》说卦传道：“兑为泽；……为妾；为羊。”清人钱大昕《十驾斋养新录》，称释文羊作羔。《武臧镛堂》说羔字是养字的误写。所以妾，古人以为养的。因为有得志的资本家才能养妾，《孟子·告子》章，便称食前方丈，侍妾数百人，他自家得志，也不去做。此外《易经》遁卦和《礼记·内则》，还有“买妾”和“畜臣妾”的话。那都证得经济上的妾，是实有的。

就那能工作的女子据我看来，也不能阻止丈夫讨小老婆。如《诗经·邶风·谷风》说：

行道迟迟，中心有违，不远伊迓，薄送我畿。谁谓荼苦？其心如荠！宴尔新婚！如兄如弟！

泾以渭浊，湜湜其沚，宴尔新婚！不我屑以！……

不我能觴！反以我为仇。既阻我德，费用不售。昔育恐育鞠，及尔颠覆，既生既育，比予于毒。

这诗明指一个曾力作的妻，因她的丈夫中间把她弃了，娶过一位小老婆，就怨起来。



### 三 从私奔产出的妾

本篇第一段中，我曾提及古时读书人，以私逃而结合的女为妾。这种实事，也有诗为证。《诗经·邶风·桑中》有云，

爰采唐矣，沫之乡矣。云谁之思？美孟姜矣，……美孟弋矣。……美孟庸矣。期我乎桑中；要我乎上宫；送我乎淇之上矣。

这诗的故事，是说一男子，私约了三个女子——孟姜、孟弋、孟庸。

### 四 神秘的信仰和妾的起源

除了以上说的迷信的因素，也会定人为妻或为妾。试把一个具体的事实来论。晋献公想升骊姬为夫人，因为卜卦不吉，献公虽然把骊姬升了，大臣公子，都不服从。这是一个例。

还有一种妻妾，似由天定的。《左传》鲁隐公元年（公元前七二一年）说：

惠公元妃孟子，孟子卒，继室以声子，生隐公。宋武公生仲子；仲子生而有文在其手，曰为鲁夫人，故仲子归子我。生桓公而惠公薨。是以隐公立而奉之。

### 五 各种妾起自何时？

一夫多妻制（polygyny）发生在周朝以前。郑司农注《周

礼》，称帝喾时有四妃；帝舜（公元前二二五八至前二二〇六年）有三妃；夏朝（公元前二二〇五至前一七六六年）每个王有十二个老婆；商朝（公元前一七六六至前一一二二年）三十九个；周朝（公元前一一二二至前二四九年）一百二十个。《国语·晋语》史苏曰：

昔夏伐有施，施人以妹喜女焉……殷伐有苏，有苏氏以妲己女焉。

观此可知道压迫婚姻的起先，至少在夏朝。唐朝刘知几在他的《史通》中说舜的国是从尧手里抢得的。舜的老婆是尧的二女。设使知几的解说不致错误，最古的抢掠婚姻，当在四千年前。

《周礼·媒氏》说：“仲春之月，会男女。是时也，奔者不禁。”这记述似足表示自由奔逐的婚姻，被强有力的人除去后，不能一时铲尽遗传的风俗。一年中不得不抽出一个月，使那般惯于自由结婚的人乐意。恰似民国初年，广东政府虽然禁赌很严厉，到了旧历过年，也不得不弛禁几天，偿人民的赌愿。周朝初年的诗，像《周南》各篇，很多淫奔的口气，可见淫奔的婚姻，或较周朝早生呢。

郑司农又说帝喾象星立正妃。这样讲来，神秘信仰的婚姻，有很古的历史。

到周朝已没有的婚姻是母姓的家庭（matrilineal family）和认母舅的亲属（avunculate）。《亢仓子》和《庄子·盗跖》篇都说太古时“民知有母而不知有父。”但最足助我的假定的还是《国语·晋语》说的：

司空季子曰：“……黄帝之子二十五人，其同姓者二人

而已。唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也，夷鼓，彤鱼氏之甥也。”

## 六 妾的位置

讲到各种小老婆的身份，不可不先晓得理论和实践的分别，因为那两件事不是常常相合的。譬如由抢掠婚姻生出的妾，以其本团体曾为夫家的仇敌，所以叫做有罪女子（《说文解字》第三辛部）。《孟子·万章》说，齐桓公会诸侯于葵丘时（公元前六四九年），第一条协议是“无以妾为妻”，照理论讲去，妾的地位，必很低贱，但看那褒姒和骊姬一般的事实，她倒有自在的快活日子。

再拿丧礼做个比喻。照《礼记》丧服小记，和《仪礼》丧服总麻三月章，做丈夫的人，当有子的妾死了，应该为她服四个月的丧衣，如果她没有子，就不应答她。但《礼记·檀弓下》就载一件不合这理论的事，即“悼公之母（一个妾）死，哀公为之齐衰（一年衰）”。理论和实践，既然时常相撞，我们又哪里可以糊涂说去呢？

## 七 财产和遗传的权限

以上各种小老婆的来历不相同，她们的财产传受权，也必然有异。有一般西洋汉学家（Sinologue），说中国祖宗的崇拜（ancestor worship），实出自讨妾的风俗。那话照起古书，是不十分对的。孔子最注重“孝”和“祭”，但他说：“宗子为殇而死，则庶子不为后也。”（《礼记·曾子问》）是他未尝认为小老婆的儿子，有做孝子顺孙的资格。孔子的教训，并不止是一条理论，例如《左传》哀五年说：“齐燕姬生子，不成而死。诸子鬻姒之

子荼嬖<sup>①</sup>，诸大夫恐其为太子。”那就是事实。

在大夫阶级里，那伦理的法律，一同应用。《礼记·檀弓上》又说：“大夫之丧，庶子不受吊。”但那伦理，大家并不很服从。所以当公仪仲子死后，《檀弓》因为他舍长孙，立庶子，便大叹息说：“我未之闻也！”

这样看来，实在没有人敢断太子传统（primogeniture）是惟一的可能事，或小老婆和财产遗传不能相容。晋献公的故事是一个证据。又《礼记·檀弓下》说“石骀仲卒，无适子，有庶子六人，卜所以为后者。”这是另一个证据。

但是，这种变异不单是理论和实践不常相合的缘故。各种小老婆身份相殊，也足以产生这种现象。就理论上说，抢掠的和购买的小老婆，所处地位，较神秘迷信和妹随姊嫁的地位低些。她们儿子的权限，也因是就有高下的不同。所以《公羊传》鲁隐公元年道：“立子，以贵不以长，桓何以贵？母贵也。”

（原载《社会学杂志》第2卷第2号，1922年6月）

① “诸子鬻婢之子荼嬖”，应为“诸子鬻婢之荼嬖”。《十三经注疏·春秋左传正义》，2159页上栏，中华书局影印本，1982。——本书编者注

◎ 江绍原

## 端午竞渡本意考

---

江绍原（1898～1983），男，安徽旌德人。著名宗教学家、民俗学家。曾任北京大学、山西大学、中山大学教授。代表作有《中国古代旅行之研究》、《发须爪》等。

---

这篇文所用的材料，几乎全是《古今图书集成·岁功典》的“仲夏部”和“端午部”里面的。我本想直接从旁的记载中多搜罗点材料，把此文增订成一较为详尽的 Monograph 再发表。可惜现在不能这样作了。《古今图书集成》之外，我只参考了（1）周启明先生赐借的《五杂俎》（明人谢肇淛撰，“天部二”）和（2）《湖北通志》（卷二十一“风俗”门“岁时”部）。我此刻要说的话，颇许早有人——本国的或西洋的学者——说过。假使的确如此，盼读者指教并原谅。

二月五日记

### 一 竞渡是吊屈原吗？

中国各省端午日的风俗虽然不尽同，但是竞渡之举，只怕不失为其中最普遍的一种。士女缙绅们自己是不会加入竞渡的，

然于出钱助兴、到场参观等事，却也兴致勃勃。一般人凡是有闲可偷的，更不肯错过这个一饱眼福的机会。如果必须举一个地方的风俗作实例，我们就引《浙江志》关于杭州的记载。

五月端午……祀神享先毕，各至河干湖上，以观竞渡。龙舟多至数十艘；岸上人如蚁；赛船非贵游不得，觅一渔艇，索钱盈千。钗头符胜，备尽工巧，攒绣仙佛禽鸟鱼虫猛兽之形，绉纱蜘蛛，绮縠鳞凤，茧虎绒蛇，难尽名述。

参加比赛的船手，都存心要在大众的眼面前显示自己的好身手；有些地方的竞者，甚至于因为好胜之心过于热，“往往殴击成狱”，劳地方官严厉的禁止；但是“禁稍弛，复竞，其俗成，不能止也”（《闽部疏》）。这一天的热闹和不幸至于头破血流的情状，古时已然。唐人张建封的《竞渡歌》便是一证：

五月五日天晴明	杨花绕江啼晓莺
使君未出郡斋外	江上早闻齐和声
使君出时皆有准	马前已被红旗引
两岸罗衣扑鼻香	银钗照日如霜刃
鼓声三下红旗开	两龙跃出浮水未
擢影斡波飞万剑	鼓声劈浪鸣干雷
鼓声渐急标将近	两龙望标目如瞬
坡上人呼霹雳惊	竿头彩桂虹蜺晕
前船抢水已得标	后船失势空挥桡
疮眉血首争不定	输橐一明心似烧
只将输赢分罚赏	两岸十舟互来往
须臾戏罢各东西	竞脱文身请书上
吾今细观竞渡儿	何殊当路权相持

不思得岸各休去 会到撶舟折楫时<sup>①</sup>

可知龙舟竞渡的风俗，分布的区域既广，存在的时期又长，而且非常热闹，真可以算是中国人每一年里面一桩最重要的事。我生平一次都没看见过，这真令我遗憾。

风俗不论巨细美恶，其起也必有或种原因。这并不等于说人类的行为，件件有正当的理由；而只是说他们的举动，大抵表明或暗含某项用意。如果这话不错，竞渡必也有它的用意，所以我们可以设问曰，竞渡之起，其原因何在？不过是一种风俗的本意，往往不能一看即知，风俗系应某种需要而起，但是本来需要的到后来也许渐渐消灭，其时也，这个风俗如其不随着消灭，就往往改变性质和内容，成为满足另一种需要的工具；于是那风俗的本意日久许完全被人遗忘。而且一地的风俗极易被人归到少数大人物的身上去，或说是他们制定的，或说是与他们有某种关系。人所以有此一举，不外乎想把风俗放在一个更不可动摇的基础上。假使以上的话不错，那么我们寻找竞渡的本意之时，须不为后起的解释或托古的无稽之谈所瞒过，方有求着真原因的可能。

读过书的人普通都以为竞渡起于悼屈原。然《荆楚岁时记》只云“五月五日竞渡，俗为屈原投汨罗日。伤其死，故并命舟楫以拯之”；而且此书又说：“邯郸淳曹娥碑云，五月五岁时，迎伍君逆涛而上，为水所淹；斯又东吴之俗，事在子胥，不关屈平也”。《越地传》云“竞渡之事起于越王勾践。不可详矣。”

① “两岸罗衣扑鼻香”有作“两岸罗衣皱晕香”，“竿头彩桂虹蜺晕”有作“竿头彩挂虹蜺晕”，“榆案一明心似烧”有作“榆岸一明心似烧”，“两岸十舟互来往”有作“两岸十舟五来往”，“会到撶舟折楫时”有作“会到撶车折楫时”者。《全唐诗》卷二百七十五，张建封：《竞渡歌》，3117页，中华书局，1985。——本丛书编者注

可知竞渡之事，吴以为与伍子胥有关，越以为起于勾践，楚又另捧出其地的忠臣屈原，大有与吴、越竞争之意。《荆楚岁时记》虽然说竞渡起于纪念屈原，但另举出吴越两地相异的传说，总断为“不可详”，我不知道我们还有什么根据强认竞渡之起与屈原有直接的关系。我以为我们从《荆楚岁时记》的记载，可以看出：（1）此俗实在比屈原、伍子胥、勾践三个人都早，但是（2）后来吴、越、楚的人又都想把这个风俗归到本国的某一位大人物身上去。三地的人的地方主义，已经够讨厌；我们既然不都是楚人之后，为什么要特别替屈原捧场？

龙舟竞渡的真原始，必须离开屈原、伍子胥、勾践等等去求，是毫无疑问的。

## 二 竞渡本是一种用法术处理的 公共卫生事业

风俗是生长的，它可以和另一个或一个以上的，而且与它一样古的风俗混合在一处。它也可以自己长出新的部分来，而且新的部分往往把原来的一层降为次要的或说比较不惹人注意的。因此寻求一个风俗的本意者，在负面须不为后起的或托古的解释所瞒过，如上所说；此外在正面，尚须找出它的较初的形式，或云前身。然则竞渡的前身是什么呢？

竞渡的较早的形式或云前身，我想《古今图书集成》所引的《武陵竞渡略》里面还记载着。可惜原著者没有风俗学的眼光，所以他只供给了我们足以解决本问题的材料，而似乎没提出那俯拾即是解决。我且把它的文，择其有关者夹叙夹议的抄在下面。

竞渡事本招屈，实始沅湘之间。今洞庭以北，武陵为



沅，以南长沙为湘也。故划船之盛甲海内，盖犹有周楚之遗焉。宜诸略仿效之者不能及也。旧制四月八日揭篷打船，五月一日新船下水，五月十日、十五日划船睹<sup>①</sup>赛，十八日“送标”迄，便拖船上岸。今则兴废早晚，不可一律，有五月十七、八打船，二十七、八“送标”者。

读此可知那时原有五月（但不是五日）划船之俗，竞渡只是其中的一个节目。而“送标”是其归结点。而且我们以为在此风俗中，“送标”是原来的部分，而竞渡是后加的——说不定还是由送标直接变出的。无论如何，“送标”必定正是我们要找的前身。至于“送标”究竟是怎样的一回事，书中的说明如下：

今俗说禳灾，于划船将毕，具牲酒黄纸钱，直趋下流，焚酹诅咒疵疠天札，尽随流去，谓之“送标”；然后不旗不鼓，密划船归，拖置高岸，搭阁苦盖<sup>②</sup>，以待明年，即今年事讫矣。尔时民间设醮预压火灾，或有疾患，皆为纸船，如其所属龙船之色，于水次烧之；此本韩愈送穷，具车与船之意，亦非苟作。

读此可知竞渡的前身，既不是一种娱乐，也不是对于什么人的纪念，而是一种“禳灾”的仪式。古人的思想很奇，他们以为“疵疠天札”，是可以用船运走的；今人竞渡之日，正古人送灾之时。恐怕疵疠天札不肯走，所以贿以“牲酒纸钱”；又恐

① 《古今图书集成·岁功典·武陵竞渡略》：“五月十日、十五日划船睹赛”作“五月十日、十五日划船睹赛”，“十八日‘送标’迄”作“十八日‘送标’讫”。中华书局、巴蜀书社，2235页中栏1986。——本丛书编者注

② 《古今图书集成·岁功典·武陵竞渡略》：“搭阁苦盖”作“搭阁苦盖”。中华书局、巴蜀书社，2236页下栏，1986。——本丛书编者注

软的手段不生效力，所以“诅咒”之，使它们非走不成。而且不得不预防它们被送走之后仍乘了原船重来人间，所以船到了下流之后，送它的人须“不旗不鼓”的偷着回来。这船既然是载不祥之物的，自身也不免成了不洁净的东西；所以人只得把它“拖置高岸，搭阁苦盖”，无论如何不作旁用的。竞渡的前身是“禳灾”或云送灾，送灾者用法术处理的公共卫生也。

再看下面讲划船用巫的两节，便更加了然了：

划船用“巫阳”为厌胜；或是聘名巫于万山中<sup>①</sup>，谓之山老师，法力尤高大。约划船先夜，“头人”具牲酒倩巫作法，从船首打舳斗至船尾，撒茅燃火，名曰“亮船”，鼓声彻旦不懈，以防敌巫偷作幻术。或捕得之，捶死无悔。

亮船的用意在防敌，务使与我们有仇的人没机会行出或种法术，以至于船上载的不祥有脱逃的可能。

划船之日巫举油火发船，以其红黑高下占船之胜负，历历不爽。巫所奉神，名西河萨真人；诅咒有“蛮雷”“猛火烧天”等术；手诀有“收前龙”、“息阴山”<sup>②</sup>、“移山倒海”等术；卷裤露足，跳罡七步，持咒激火，火起船行，咒词有“天火烧太阳，地火烧五方，雷火执常法，烧死诸不祥，龙舟下弱水，五湖四海任漂荡”云云。船底在水中，用白茅从首至尾顺拂一过，亦防敌人暗系诸物，以成滞碍。

① 《古今图书集成·岁功典·武陵竞渡略》：“或是聘名巫于万山中”作“或走聘名巫于万山中”，中华书局、巴蜀书社，2236页下栏，1986。——本丛书编者注

② 《古今图书集成·岁功典·武陵竞渡略》：“息阴山”作“息阴兵”。中华书局、巴蜀书社，2237页上栏，1986。——本丛书编者注

余法秘妄，不能悉知。

“诸不祥”是很难制伏的，故须请术士于开船之倾，用火烧死它们（而且从咒词的末两句看来，似乎最古时只把装载不祥的船放在水上，任它漂荡到没人的地方去）。所怕的是敌人在船底暗挂或种物事，破了我们的法，故此用白茅把船底扫清再动身。至于以油火之红黑高下占船之胜负，自然是后添的；最初如果也顾到这一层，其用意只怕是考验“诸不祥”是否被烧着耳。

桃符兵罐二物，船人临赛掷之以祈胜，非也。桃符能杀百鬼，乃禳灾之具；兵罐中所贮者米及杂豆之属。按《续齐谐记》，楚人哀屈原，每至五日竹筒贮米投水祭之。汉建武中长沙区曲，白日忽见一人，自称三闾大夫，教曲以苇叶塞筒，五彩丝缚，免为蛟龙所窃。自是世有苇叶粽，并带五色丝。此兵罐盛米乃竹筒之讹，未有角黍以前之遗制也。

桃符的功用甚明，故不须讨论。至于竹筒与兵罐，想又系驱邪者给予诸不祥的一种贿赂，它们在“五湖四海”“漂荡”着之时，说不定会复苏，而且因为饥饿难挨，重来人间为祟；送之者为它们备下米粮，正是表示不要它们回来。后人制角黍自食，恐非先民本意矣。

船人而且须佩带各种厌胜物，以防“疵疠天札”与他们为难：“是日划船悉顶巫师符篆及黄赤小旗，取鹭鹭毛插鬓间，厌胜物也。”头人身上的责任以及他所碰的危险，自然比其他的船人更重大，难怪“划船择头人必有身家拳勇者为之”。而且“前数日刊梨枣一片，上画龙舟，下书词调，蒸面为饼饵，遍送所

隶地方，索报以金钱。”这自然是因为他为公众拼性命，所以社会许他随意“打秋风”。

船人用的酒饭，也有特别供给的人：“亲戚或有力之人派供酒饭以供具盛者，为平生有行止之人，亦有寻常许愿供酒饭者。其中江中小牒揭黄钱二，树彩联，鼓吹而往，即供饭船也。”而且“凡供酒饭，虽船人醉饱必强饮食之，颗粒不留，余则撒江中。盘箸亦掷诸水，不复携去”。这等举动的用意，似乎也很明显，那一天的船人，从头人至普通的桡手，都与不祥之物为邻，所以都是不洁净的人物，而且凡与他们接触过的东西——酒饭与盘箸——也不免传染了不祥。他们剩下的残酒残饭是没人敢吃的；他们用过的盘箸是没人敢再用的；所以必须弃之水中。

合观以上所引的几节《武陵竞渡略》，我们可以知道其时其地的“五月划船”之俗，尚保存着一大部分原始的形式：聘巫亮船，举火发船，慎择头人，船人顶佩厌胜之物，临赛掷桃符兵罐，专船供给酒饭以及最后一二日之“送标”、烧纸船，皆是。我们若细看这些举动的性质，再参以竞渡意在禳灾之“俗说”，则此事之动机大明，其与屈原无关也不问可知。然《武陵竞渡略》的原著者，不幸太为招屈之说所蔽，因此他虽供给了我们这许多有价值的记载，而他自己所下的解释和他为竞渡辩护的话，竟完全不可靠。他写道：

俗传竞渡禳灾。《风俗通》曰，五月五日以五彩系臂，辟兵及鬼，令人不病瘟，亦因屈原。《荆楚记》曰，五月五日并踏百草采艾为人悬门户禳毒气；又曰，屈原以是日死，并将舟楫拯之。盖两事合为一耳。梅尧臣作“祝”讥原好竞渡，使民习向之，因以斗伤溺死，一岁不为，辄降疾殃，失爱民之道。刘敞作屈原诔辞，言竞渡非原意，以晓圣俞。辨说蠹起。余谓楚俗尚鬼，原生时放逐沅湘，亲睹淫祀，

《山鬼》、《国殇》，何与人事，而皆为之辞，盖其俗有不可变者也。况原以忠直愤塞，蹈身洪流，民秉之良，自谋惟悴耳，属劳骚，振撼未有，凭一叶舟，堕千古之泪，亦何伤乎？江南卑湿，温暑司辰，王侯驾言，士女于迈，抑亦山阴之竹楔，江南之插茱也。使其可已，何俟今日？<sup>①</sup>

作者的意思，似乎是说五月五日之彩丝系臂、踏百草、悬艾人于门户，以禳毒却邪是一事；屈原适以是日投汨罗，后人伤其死，故命舟楫拯之，是另一事；后来两事合为一，所以本意在拯屈的竞渡，俗人误传是禳灾的了。假使他的确如此想，这就正与我们的意见相反：我们相信端午日的门户上悬艾人，臂系五彩丝，踏百草，与夫命舟送不祥是一件事（其用意皆在禳灾祛病，所不同者前三者以及“民间设醮镇压火灾，或有疾患，皆为纸船……于水次烧之”等等，属私人的禳灾；划船送标，属公众的禳灾）；而拯屈原云云者，完全是后人的误会。易言之：划船非由拯屈变为禳灾，却是由禳灾误认为招屈。“合为一”的两事，不是（1）五彩丝系臂、踏百草、悬艾人，以辟兵禳毒，与（2）命舟拯屈原；而是（1）丝系臂、踏百草、悬艾人以辟兵禳毒，命舟送标以遗疵疴夭札诸同属一系统的民俗，与（2）拯屈原一句是全不相干的话。民间流行的解释没错，错的倒是读书考古的缙绅们。

竞渡的本意一明，它所以被民众重视的真理由，也就了然，不劳缙绅们为之辩护了。此俗所以“不可变”，因其始众人已视为生存竞争的一种工具——“法术”性的公共卫生事业——何

① 《荆楚记》即《荆楚岁时记》，“使民习向之”为“使民习尚之”之误，“刈菽”为“刈菽”之误，“属劳骚，振撼未有，凭一叶舟”为“属牢骚，振撼未有，凭一时之舟”之误。——本丛书编者注

况其后又与冒险、比赛、娱乐诸动机相结合。竞渡既非屈原之意，则因之而生的斗伤溺死，不应由他负责。梅尧臣讥原“不爱民”，失矣。“一岁不为，辄降疾殃”两句极重要，读之足知送标之事被先民认为是疏忽不得的大事。那本是指疵疠夭札等不祥之物而言：一岁不送，必有疾殃。屈原被推为竞渡之原，难怪有人冤枉他“不爱民”。这两句书透露两件极重要的事实：（1）在招屈之说出现以前，竞渡不是为某一个旁人打算，而是众人自己的利益打算的举动；（2）甚至于在招屈说出现未久之时，竞渡还不是民间自动的纪念这一位忠臣，而至多只是被认为人对于他的一种不得已的被动的义务；易言之，其动机不是悲悯而是恐惧。所以有些地方（譬如福建诏安县）独端午日的海颶为屈原颶。

结论：“俗说”竞渡的目的在禳灾；而且竞渡之前和之中的种种举动，以及之后的“送标”（我们认为竞渡的前身的）也都显然是去灾之仪。所以我们相信竞渡实与屈原无涉，它本是古时人群用法术处理的一种公共卫生事业——每年在五月中把疵疠夭札烧死，并且用船送走。

前两部分的撮要：端午竞渡的风俗由来已久，而且分布的区域也很广。通常受过教育的人，都以为这个风俗起于纪念楚忠臣屈原。此说在《荆楚岁时记》里面已经有，骤看似乎是很根据的。无奈这部书同时又说起吴人别以为这个风俗与伍子胥有关，越地则俗传它起于勾践。我们看见他们这样竞争，只得认竞渡其实与这三个大人物都无关系；竞渡比屈原、伍子胥、勾践都早，它也有它的本旨。说它起于招屈，与说它起于其余二人是一样的不可靠。

《古今图书集成》的“岁功典”里面引的“武陵竞渡略”，供给了我们一些材料，都可以帮助我们发见竞渡的本旨的，虽则原著者自己似乎没能够完全意识到他所记载的东西的重要。

那时武陵有五月划船之俗，其大略是于新船下水后若干日举行竞渡，竞渡后若干日又须“送标”，才算完事。竞渡前一夜和开船时有巫作法，船人都佩带各种厌胜之物；甚至于他们的饮食之余和盘箸等物，也被认为旁人用不得的。“送标”是把“疵病夭札”等不祥用船运到下流，然后偃旗息鼓的回来。我们提议：这所谓送标在那时虽只是竞渡之后的一件小事，然最初只怕倒是划船风俗全部的目的所在；换言之，送标是近代式的竞渡的前身。从送标的程式和划船风俗的其他节目上着眼，我们断定所谓竞渡起于送灾；送灾是用船运走不祥：一种用法术方法去处理的公共卫生事业——犹之乎“送穷”是一种用法术方法解决个人问题的举动。

### 三 竞渡起于送灾

单靠《武陵竞渡略》一种书里面的记载来断定竞渡起于送灾，似乎犯了“孤例”的毛病。我们应该从其他方面找到证据才好。

明人谢肇淛的《五杂俎》云：“（端午）竞渡楚蜀为甚。吾闽亦喜为之，云以驱疫；有司禁之不能也”。闽地竞渡的形式，谢氏不曾叙述，但是那里的人说竞渡的用意在驱疫，却被他注意到。我猜想其实驱疫的动机，早已有了另外的动机（比赛、冒险、游戏、艺术等等）在旁援助；闽地如此，他处亦如此。难怪有司们禁不掉。

旁的古书里面，一定还有性质与此相同的记载。关于此点除了请求读者宽宥我的无知外，我实在没话可说。而且不但古书里面记载着竞渡的较早的形式与其本来的用意，甚至于离现在不很远的时代，这种形式和解释还在各省保存着。《古今图书集成·岁功典》里面所录的各省志书，就给了我们不少的教训，

都是足以证实并阐明我们从《武陵竞渡略》中所悟出的见解的。我且分门选录若干于下。

第一，有些地方的风俗，因为目的完全不在于竞渡而在送瘟，所以只备纸制或茅制的船，行了或种仪式之后，即焚之或泛之。这与武陵的“送标”形式不同而用意一样：曰，去掉疵疠天札。试看：

(1)《湖广志书》，云梦县——“五月五日赛龙舟。因邑河水浅，作旱龙，缚竹为之，剪五色绫缎为鳞甲，设层楼飞阁于其脊，缀以翡翠文锦，中塑忠臣屈原、孝女曹娥（俗称娥为游江女娘）及瘟司水神像，蟒袍锦带，珠冠剑佩；旁列水手十余，装束整丽。择日出行，金鼓箫板，旗帜济济，导龙出游，曰迎船。好事者取传奇中古事扮肖人物，极其诡丽，用铁干撑之空中，前后轮转，宛若半仙之戏，彼此角胜。自前月二十外至此日，无日不然。次日用牲牢酒醴角黍时果祭之，极其敬畏；又以茶米楮币实仓中，若钱粦然；仍如前仪导送水涯，合炬焚之，曰送船。”此县的风俗可注意之点有二：（甲）因水浅所以只得改竞渡为赛巧；（乙）武陵也有焚纸船的举动（见《武陵竞渡略》），但是云梦县的焚船更讲究了。

(2)岳州府——“端午罢市竞渡，以为禳灾疾病——就水际设舟祀神，酒肉犒鼓櫂者，或为草船泛之，谓之送瘟。”

(3)《广东志书》南进府——“是日（天中节）捩茅船，舁天符神，压送河，云遣瘟。金鼓殷器，齐唱船歌”

第二，端午日又有打醮和“傩”的风俗。这与用船送灾，自然是相联属的：因为要送走不祥，先须把它或它们从人家里



逐出。下面三条均见《湖广志书》：

(4) 德安府——“午日造龙舟角黍以吊屈原，俗误为禳时令，故斂貲以醺”。（从我们的观点，这自然应改为“午日造龙舟角黍”，禳时令也，故斂貲以醺，腐儒误为吊屈原。）

(5) 应山县——“端午闭里纸竹为龙舟，作醺事，曰平康醺”。

(6) 黄冈县——“端午溯风巴河镇迎会，傩人花冠文身，鸣金逐疫”。

(7) 《广东志书》，新兴县——“端午各就其近属神祠，鼓吹迎导，巡麻人家；师巫法水贴符，驱逐邪魅”。

第三，端午日浴身，饮药酒，以及在门户上和身体上悬佩厌胜物等等的风俗，我因为大家都知道，而且又属于我所谓私人的禳灾——别于公众的禳灾——所以在这篇短文里面，我不打算多说。但是以下的若干风俗，特别有趣，而且它们与用船送灾之举，似乎比其他的私人禳灾式，更能互相发明，故抄录于下。

(8) 《江南志书》，怀宁县——“日晡时妇人以水浸残花掷街头，云送赤眼神”。

(9) 《广东志书》，从化县——“五月五日至午烧符水洗手眼于道上，谓之送灾难，是时再播种”。

(10) 石城县——“五月自一日至五日童子以风筝为戏，谓之放殃。偶线断落其屋舍，必破碎之，以为不祥”。此地的人本想把“殃”用风筝送走，自然不容它断落在自家房上。

(11)《山东志书》，登州府——“端午军校斫柳，于教场立彩门，悬葫鸽于上，走马射之，中葫则鸽飞，谓之‘演柳’，间一行之”。这似乎又是一种送灾的法门；不过所用的运具非舟或风筝等无生物而为鸽子耳。

第四，我们平常似乎认屈原确于五月五日投汨罗死，而且竞渡或类似竞渡的举动又都是确于此日举行，故以为竞渡起于招屈。无奈屈原的死日，现在已无法考证，而竞渡一系的风俗又不限于五月的重五日——有些地方是在十五、十七、十八举行的。屈原顾此失彼，不知将如何死法才能证实缙绅们的竞渡拯屈说。所以除非屈原死过一次以上，或有一位以上的屈原，我们只得将他弃置一旁，认定划龙舟本来完全是一种遣送不祥的仪式。

这一系的风俗之不限于端午除《武陵竞渡略》所记的而外，有下列诸志书为证：

(12)《湖广志书》，武昌县——“五月十七日小儿女悉赴瘟司庙上枷；次日庙神出游，舁者盛饰去帽簪五色花，沿街曳茆船，谓之逐疫”。

(13)大冶县——“五月十八日送瘟，纸作龙舟长数丈，上为三閼大夫像，人物数十，皆衣锦绣彩绘<sup>①</sup>，冠佩器用，间以银锡，费近百金，送至青龙堤燔之，其盛他处罕比。昔人沿送穷之遗制，船以茅，故至今犹谓之茅船，而实则侈矣”。武昌和大冶不是“水浅”之区，而送瘟之船旧用茅制，可知龙舟本非备人比赛，而是装载不祥，置诸中

① “皆衣锦绣彩绘”应为“皆衣锦绣彩缯”。《古今图书集成·岁功典》，第2220页，中华书局、巴蜀书社，1986。——本丛书编者注

流任其远去的（或举火烧了的）。

（14）广济县——“五月十八日棚会，市民十家一棚，祭瘟神，会饮或醺禄，焚仓术，插桃叶”。

江西的湖口县不会“水浅”吧，然据

（15）《江西志书》云，该县“五月十八日为纸龙舟，形如真者，皆结彩装戏游于市中；所过民家，投以五谷盐茶，名曰收瘟；游毕送至郊外焚之”。“老西儿”的龙舟，尤其不一样——是用车扮成的。

（16）《山西志书》，阳曲县——“仲夏之月，五瘟庙僧，令人曳车作龙舟状，列五瘟神像，具铙鼓，从朔日起遍游街衢，人俱剪衣带少许，投钱米中施之，俗曰送瘟船”。

（17）《广西志书》，全州——“五月望日，那落竞渡，俗言‘撑大十五’”<sup>①</sup>。这是比端午晚十天的竞渡。

这一类的材料，志书里必定还有许多；只可惜我没功夫去找。听说北京大学研究所国学门，有一个抄志书的动议；他们想派人到京师图书馆去，把那里所藏的志书凡其中与风俗有关的记载，一概录出备人研究。这件事假使做到，于我这次的研究——譬如说——不知会有多大的帮助！我希望他们能早日着手，早日成功。

综合的结论：离现在不很远的时代，我国各省在五月都有划船送灾，或命意与此同而表现法不同的风俗。举行的日期不

---

① “那落”应为“乡落”，“撑大十五”应为“划大十五”。《古今图书集成·岁功典》，第2221页，中华书局、巴蜀书社，1986——本丛书编者注

一定是初五，虽则大半似用此日。私人们和公众，其时有种种禳灾的举动。竞渡就是公众禳灾式中最重要的一种；不过是有地方并无所谓竞渡而只是用车扮或用茅竹、纸等物造成一船，船上有时放种种人物或瘟神的像，导以旗帜乐队，遍游全地收灾，然后把船或者烧掉，或者泛于水中。他如打醮或大雉，目的自然也在驱逐不祥；私人们的放风筝、军中的演柳，也都是遣送不祥的法门。我们越把竞渡和五月初五（或五月他日）其余的风俗放在一处看，便越信俗传竞渡禳灾之说是对的。易言之，便愈信所谓竞渡，其前身本是公众禳灾仪的一节目，后来才逐渐生长成或云脱胎为真正的“竞渡”。

（备考：发稿前，吾妻见广东石城县端午放风筝一条，遂告我曰，江浙有些地方的人最忌旁人的纸鸢落在自家房上。失者恐房主人责问，往往不敢声张；如必欲索回，须备香烛道歉）。

#### 四 命舟遣灾何故变成竞渡

既然我们断定，目的仅在娱乐的竞渡，脱胎于有实用目的命舟遣灾，则遣灾何故变成竞渡，我们岂不负有解释之责？我们如其想解释这一点，就万不可错过《武陵竞渡略》里的另一些记载。这一方面的记载，实在不比以上所已经引的不重要：研究遣灾为何和怎样变成竞渡者，必须得到这一类的材料，才能在广泛的心理学解释之外，举得出或种历史的或云社会学的解释。

读者或者记得，上面所引的《武陵竞渡略》，有一处曾说民间“或有疾病，皆为纸船，如其所属龙舟之色，于水次烧之”。何谓“所属龙船”它有些鲜明的话。此刻我们照录于下：

花船庙神曰梁王，其像冕服侍卫，兵仗甚严，乃东汉

梁公代马援监军征五溪夷者也，土人祀之阳山……划花船则有事兹庙，刻神像于龙之首，涂其鳞尾五色，两旗白质，龙文或刺或绘五色，头梢、旗、鼓，和拍之人（四人），服黄白色；所隶地曰神鼎、清平、常武三门及七里桥。赛花船鳞尾旗服同花船，其庙神曰灵官，所隶地曰渔家港竹竿湾等处。紫船鳞尾旗绘皆紫，服黄白色，庙神曰李才将军，手赤拳<sup>①</sup>典江湖舟楫，未详所出；所隶地曰槐花堤、青泥湾。白船鳞尾旗服纯白，庙神曰老官、曰羊头三郎，曰竹马三郎，皆一手操橈，一手或拳或弄彩球，古有竹郎神，未知是否；所隶地曰拱辰、永安二门及善德山；乌船鳞尾皆乌；红船鳞尾皆红，旗皆赤色，服皆纯青；诸船橈服杂色，此两船橈亦纯青；庙神曰黄公大伯、二伯、三伯，黑面，手操橈，相传兄弟皆骰客，溺水为神者也；所隶地曰临沅门、大河街、德山港、苏家渡、白沙村。大抵庙神多不经，从来久远，莫由厘革，始纪其实如此。“青船旧隶清平门外，谓之青竹标，不知何时废，今小庙存焉”。赛船区各区的人，对于本区和地区的船的态度，具见以下两节：划船曰“观者树红绿彩，或制句彩上，俟船过赏之。凡船所经系其隶地放爆竹黄烟挥扇喝彩相和；否则群声合噪以擲掬之，怒者掣屋瓦飞击如雨，船人亦横橈舞掌，作势相应云”。赛船系“自北而南，横江互竞，两船约略齐驱，须到彼岸与否为输赢的据”。甚至于“看船僦楼亦各有域，花白诸船人不入乌船域，乌红船人不入花船域，有互入者，

① “拳”应为“棒”。《古今图书集成·岁功典》，第2237页，中华书局、巴蜀书社，1986。——本丛书编者注

然<sup>①</sup>忘情不能，非善斗不敢，亦往往凶终，不如不入之为愈也……在江南者看横渡到岸极审，然船将到岸，非其索地则岸头飞砾击之，船人或挥桡挺斗，玉石莫分”。

合看以上所引的几段书，可以知道划船期内的武举，在精神上和在事实上都是分为若干竞争的区域，每区有所奉之神和神庙，届时各备时种颜色的船加入比赛；沿途各区的人见本区的船划过则喝彩相和，旁区的船经过则冷讥热骂以为快；船到岸时，他区的人又因不甘失败作出种种越轨的事。我们读后不禁发问曰：武陵的“送标”，我们已认为很古的风俗，但是此地所表现的区域精神，是否也很古？这种精神是原始的呢，还是比较后起的呢？

我以为这是比较后起的。皇古时代的人群大抵极小。我们猜想那时的送灾，每地只用一船；即使不止一船，然众船既同以遣送本群的不祥为目的，似乎也无须抢快慢前后。迨小人群初进而为大城市之时，各分子的区域精神犹未泯，所以送灾之时须用好几条船，各代表一个区域。诸船的迟速不能同，于是妒忌好胜之心遂起；今年落后者，希望明年优胜；第一次送的最快的，巴不得第二次亦然。一区域如与另一区域有新仇宿恨，说不定会请巫“偷作幻术”于敌人船中，或“暗系诸物”于其船底以挠之。此等敌巫如被“捕得”，自然该“捶死”。而且即使没得到旁人与我们为难的真凭实据，然我船无故失败，显系有“小人”暗中捣乱。而况旁区的人也许明日张胆聚众阻挠我们的船前进。因此划船之先，最好“走聘名巫于万山中”，“择头人必有身家拳勇者为之”。空中满布猜疑妒忌之情，为我们作

① “然”为“非”之误。《古今图书集成·岁功典》，第2237页下栏，中华书局、巴蜀书社，1986。——本丛书编者注

法，而且耳边全是揶揄和“国骂”之声；先民并不是你们所提倡的幽默旦。难怪有时要闹到“竹竿”与桡齐舞，“鹅子石”“屋瓦”乱飞，“玉石莫分”“斗伤溺死”。此种区域主义，自然有它的历史背景和非意识的或半意识的动机；若说全是一时的“阴谋家”和“某系某派”煽动出来的，未免难以取信。（借题发挥，阅者谅之）此外我们还不妨加上一句：组成大城市的分子，有些许是和相争已久的近邻；它们从前独立时已经有过竞遭灾祸的情事，故合并之后，有时仍照常竞争。

从实用主义的送灾到娱乐主义的竞渡，其程序我们来虚拟一个：（一）以一地或一个小的人群为中心的命舟遭灾；（二）大城市或云大的人群中，区域主义的和竞争式的命舟遭灾；（三）近代式的娱乐主义的竞渡。我们以前只说竞渡脱胎于命舟遭灾，此刻为了正确起见，不妨改说“竞渡脱胎于用船竞遭灾害之举”。

## 五 古人为什么选定五月初五为命舟遭灾之日

我们已经点明过，普遍认为只能在五月五日举行的竞渡和其他的禳灾行动，其实在各省民俗中不限于是日，虽则大多数地方似乎是采用该日的。然则这些地方当初所以选定这一日的理由何在？

在耕种时代，甚至于在前耕种时代之中，五月很容易被认为极有关系之月。要说明中国古人的五月观我们最好引一些古书。《吕氏春秋》说：“是月也，日长至，阴阳争，死生分；君子斋戒，处必掩身，欲静无躁，止声色，无或进，薄滋味，无致和，退嗜欲，定心气，百官静事无刑，以定宴阴之所成”。《齐民要术》云：“五月芒种节后，阳气始亏，阴匿将萌，暖气始盛，虫蠹并兴……是月也，阴阳争，血气散，夏至先后各十

五日薄滋味，勿多食肥醢”。《后汉书·礼仪志》云：“仲夏之月，万物方盛。日夏至，阴气萌作，恐物不茂……故以五月五日，朱索五色印（桃印也）为门户饰，以难止恶气”。又如《荆楚岁时记》亦载：“五月俗称恶月，多禁忌曝床荐席及忌盖屋”（参看《浙江志书》，嘉兴府——“五月俗为恶月，禁吊丧问病之事”）。《野客丛谈随笔》云：“齐书，高洋谋篡魏，其臣宋景业言宜以仲夏受禅。或曰五月不可入官，犯之不终于其位。景业曰，王为天下，无复下期，岂得不终其位。乃知此忌相承已久，不晓其义。仆观前汉张敞为山阳太守，奏曰：‘臣以地节三年五月视事’；其言如是，则知前汉之俗未尝忌五月也。……又观《后汉朔方太守碑》云：‘延嘉四年九月乙酉诏书迁衙令五月正日到官，乃知拘忌之说，起于两汉之后’。”我想五月为恶月之说，不是阴阳家或少数士大夫所创始，而是早于他们的一种民间思想；阴阳家与士大夫至多是把这相传已久的思想记载下来，而且给它一个阴阳论的形式而已。古人，尤其是已经进到耕种时代的古人，不能不注意太阳的运行和昼夜的长短。仲夏昼最长，过此渐短，仲冬昼最短，过此渐长。这由先民看来，必是太阳每年自仲夏或时起，精力渐衰，自仲冬或时起，精力复盛。若用阴阳论的名词说来，全年中昼夜长短的改变，全是阴阳之争；夏至后因阴气渐占优势，故白昼渐短，冬至后因阳气渐入盛时，故白日渐长。在古人的心目中，仲夏仲冬可说是两个危机，难怪吕氏于前者曰“日长至，阴阳争，死生分，君子斋戒……以定宴阴之所成”；于后者则曰“日短至，阴阳争，诸生荡，君子斋戒……以待阴阳之所定”。二者中仲夏只怕更重要，其时阳气初过极盛之期，一切妖魔鬼怪，一切疵疠夭札好像都预备开始大活动，它们一面对太阳或阳气作快语曰：“从前我们不敢惹你，但是从今以后该是你不能奈何我们之时了”；一面又对我们的先民作恫吓语曰：“小心点！你们依赖了来镇压我们，



保护你们的那个大红灯笼，如今要一天比一天少照你们了；等着吧，我们都要找你们来了，管保你们从此以后肚子不太饱，身体不太强，儿女、牛羊不太繁殖”。不要忘记，先民是与猛兽毒虫以及疵疠夭札竞存的；这些东西在他们的心目中都是妖魔鬼怪，都是与阴气为缘。五月阳气始衰，先民中怎能不人心大浮动，送瘟、打醮、佩符、浴草汤、喝苦水、夫妻戒盛，真是忙煞他们先民，笑煞我辈后人。

五月所以被古人认为恶月，我们的解释如上。但是为什么在五月里面，初五又特别被认为恶日呢？五月之所以多忌既然因它是夏至之月，那么此月中特别恶的日子，该是不定日的夏至，不是死板的初五呀。在回答之前，让我先点明我们普遍认为特别属于端午的各种攘灾仪，其实在各省不但有些地方在五月初一、十五、十七、十八（参看上面自（12）至（17）各条）举行，而且另有些地方确于夏至日举行：

（18）《广东志书》，广州府——“夏至屠狗食之，云解疟”。

（19）英德县——“夏至磔狗御虫毒”。

（20）《湖广志书》，零陵县——“夏至节日食粽，取菊为灰，以止小麦虫”。

（21）《吴郡志》——“夏至复作角黍以祭，以束粽之草系于足而祝之，名健粽，云令人健壮。夏至以李核为囊带之，云疗瘧”（宋人范成大《咏夏至》诗：“李核垂腰祝瘧，粽丝系臂扶羸，节物竞随乡俗，老翁闲伴儿嬉”）。

（22）《浙江志书》，绍兴府——“夏至山会，农人作竞渡会，衣小儿衣，歌农歌，率数十人共一舟，以先后相驰逐，观者如堵”。

（23）《湖北通志》——“夏至节日食粽，是日取菊为

灰，以止小麦蠹：按今俗多于是日为龙船会，亦谓之瘟火会。其制皆以纸为船，形长丈余……金鼓箫板旗帜导龙而游，曰迎船……数日后……导送河干焚之，曰送船。又别开坛建醮，动连旬日”。

我想假使极古的人，自然而然的知道每年有一个叫“夏至”的日子，是“日长至，阴阳争，生死分”的一天，则他们必定即以此日为一年中一个送瘟除灾之日。然而事实上，夏至日的观念及其推算法，皆是较进步的时代产物。在这个观念被发见之前，一般人只模模糊糊的知道日长至之日在五月，故五月为恶月。至于恶月中送瘟除不祥以何日为最宜，最初许卜日为之，没有确定之期。但是等到夏至的观念出现之时，社会的习惯却说不定久已规定下五月某一日或某几日为送灾节。于是难问题迎面来了：五月的禳灾节该怎样规定才能既不违反社会上的旧习惯，又不与新的知识相背？各处地方的解决不同：有些地方完全保存旧制，不理睬夏至日；另有些地方把送灾的礼完全移到夏至日去举行；还有些地方则分在旧时规定的日子和新发见的夏至日举行之，或将非夏至日的礼，择其要者在夏至日重复一遍。夏至日与五月其他各日的风俗所以很多相同之处，其理由在此。

在夏至的概念未出现之时，五月的初五有特别的理由，容易被人选为送灾之日。初民总不免把数目认为神秘之物。五月既为阴气始盛之月，则“五”之数显然与诸不祥有很密切的连锁；五月中与五有关系之日为五、十五、二十、二十五等日，此诸日之中，又以初五为最，于是五月初五——重五——被认为阴气始盛之日，所以也是最宜于送不祥之日。试问五月五之外，一月一、三月三、七月七、九月九等日，不都是被认为一年里的重要之日吗？可知古人的确重数。

至于古人认五月五日为恶日的明证，尤其是不胜枚举。他们在这天的举动，处处表现他们确以为一切恶兽毒虫，妖魔鬼怪，其时都渐得势。这一天实在毒极，所以连恰巧在此时入世者，也成为可以克死父母的毒命人。《史记·孟尝君传》：“初田婴有子四十余人，其贱妾有子名文，文以五月五日生，婴告其母曰，勿举也。其母窃举生之。及长，其母因兄弟而见其子文于田婴。田婴怒其母曰，吾令若去此子，而敢生之，何也？文顿首因曰，君所以不举五月子者何故？婴曰，五月子者长与户齐，将不利其父母。”《西京杂记》：“王凤以五月五日生，其父不欲举，曰‘俗谚举五日子，长及户则自害，不则害其父母’”。《世说》：“胡广本姓黄，五月五日生，父母恶之，置瓮中投于江”。《孝子传》：“纪迈五月五日生，其母弃之”。《宋书·王镇恶传》：“镇恶以五月五日生，家人以俗忌，欲令出继疎宗。祖猛见奇之曰，‘此非常儿。昔孟尝君恶月生而相齐，是儿亦将兴吾门矣。’故名之为镇恶”。《癸辛杂识》：“宋徽宗以五月五日生，以俗忌，因改作十月十日为天宁节”。这种俗忌，至今还存在。又《遵生八笺》引《道经》云：“五月初五、初六、初七、十五、十六、十七、二十五、二十六、二十七日谓之九毒，戒夫妇容止，勿居湿地以招邪炁，勿露卧星月之下；十五、二十五日，忌裁衣交易”，又云“杨公忌曰，初五日不宜问疾，名地腊日”。以上三条是我认为昔人忌“五”数的佐证。

发稿前接到俞平伯兄极有趣味的信，其中有一处讲“上巳日”的话，我读了而想到关于送灾日期问题的另一方面。我将在日内把此信发表，兹先引我此刻特别要用的那一段：

这儿更有一问题，就是三月三日与上巳之区别。这本来很明白的，三月上旬逢巳，未必便是三月初三。而且更

有一不可解的疑问，就是三月上旬不逢巳便又怎么？《癸辛杂识》说“上巳”为“上己”之误，引如下“或云上巳当作十干之己，盖古人用日例以十干，如上辛上戌之类，无用支者。若首‘午’尾‘卯’，则上旬无‘巳’。故王季夷《上巳》诗云：‘曲水湔裙三月二’，此其证也”。这个解释很有趣味，不过在古书上别无他佐证，只可当作谈助而已。至于上巳与三月三之迁变，《晋书·礼志》上有一节：“汉仪，季春上巳，官及百姓皆褉于东流水上，洗濯祓除去宿垢。而自魏以后，但用三日”。依此，最初是用上巳，后来改为三月三日，而不问逢巳与否。至于原来的真相如何，颇不易断言。

《癸辛杂识》的主张以及《晋书·礼志》的记载，不论可靠与否，然上巳与三月三日不可相混却非常明显。于是我被此二书提醒了：端午与五月五日，也是不可混为一谈的。端午之名，不知起于何时。《古今图书集成·端午部杂录》云：

《资暇录》，端五者，按周处《风土记》：仲夏端“五”烹鹑角黍，“端”始也，谓五月初五日也，今人多书“午”字，其义无取。余家元和中端五诏书，并无作“午”字处。而近见醴泉县尉厅壁有故光福王相题《郑泉记处》云：端五日，岂三十年端五之义别有见耶？《緇素杂记》：余按宗懔《荆楚岁时记》引周处《风土记》云，“仲夏端午烹鹑角黍”，乃直用“午”字，与李济翁录所载不同。以余意测之，“五”与“午”字皆通；盖五月建午，或用“午”字，何害于理？《事物原始》：《荆楚岁时记》五月五日为端阳，一云蒲节，一云重“午”。《本草纲目》：重“五”日午时取井华水，宜造……诸丹丸。

我不懂文字学（“小学”），但是我从我现在的观点来看，不敢信端午重午之午，与端五重五之五是一件事。反之，我从名词上的殊异，悟出古代的送灾节，有时是在五月的第一个五日（即端五或重五）举行，有时则于建五之月的第一个午日（即端午或重午）举行。端午与端五孰为较古，我此刻不敢断定；我所敢说的，是择端午与择端五的联想作用，实在同样明了。古人既因五月为恶月，因而重视五月的五日，自然也会因建午之月为恶月，因而重视午月的午日。易言之：他们既然会把五和不祥联在一处想，为什么不会也把午和不祥联想？午月既是恶月，则此月中最恶之日莫过于午日，而午日中最恶者又莫过于午时；此所以古人最忌午月午日午时。在相反的一方面，既然午月午日午时之后一切阴匿开始大活动，所以有些举动（例如合药和作符）最宜于其时举行。假使我的话可以成立，则五月五日终成为送灾节的程序如下：

（1）其初为午月或五月的某一日或某几日。

（2）渐选定重午或重五日。

（3）末期——重五有打倒重午之势。到了这个时期，才有人疑端午为端五之误。

总而言之：古人认五月或建午之月为太阳或阳气始衰之月；而且在夏至的测算法没出现之时，他们又把阳衰阴盛之现象，与五之数或午之干联在一处想；于是端五或端午被他们认为该月之中阴始盛之日；此月中命舟遭灾和其他禳除不祥的举动，也因此而渐渐移至端五或端午——尤其是移至端五。用端午称端五，其实不合；但是因为端午之名保存着一系统的古代思想（说不定还是比端五更古的思想），后人竟奈何它不得。不知平伯兄以为我的见解如何。现复述全篇的大意。

我们普通对于端午日的竞渡，（1）事实上几乎以为它不过是一种社会的娱乐制度，（2）理论上则以为它起于招屈。无奈

有些地方的关于此事的俗传和真实的举动，都明指竞渡的日在禳灾；远如元朝(?)的《武陵竞渡略》，近如清代各省的“志书”，一概这样记载着。我们因此断定竞渡起于遣灾者，用船把一个人群里的疵病天札送走之谓。

为解释遣灾怎样变成近代式的竞渡起见，我们立出一个假定：原始时代的人群比较小、单纯、坚固，其时如有命船遣灾之举，众人一定能够同心协力的举行；到了大城市出现后，其组成分子极杂，于是每一城市举行遣灾时，许有一条以上的船，各代表一区域或职业；这些船的主人们自然巴不得自家的船能比其他的船先把不祥送走，于是竞速之事遂起。其后送灾的本意渐被人忘记，于是实用主义的竞遣不祥成为娱乐主义的竞渡。

命舟遣灾和其他禳灾的举动大抵是——虽非绝对是——在五月初五日举行，这一点，我们也负有解释的责任。从五月某时起，夜分渐长；这从古人看来，实在是阳衰阴盛之先兆；恐怖之余，遂发为种种禳灾的举动以渡此危机。五月为建午之月，于是他们又把五之数、午之干，和阳衰阴盛之现象联在一处想，结果是五月的禳灾举动，有集中于初五或初午之倾向。其先，此二日似乎是都有人采用，但重五似乎终占优势。等到夏至的观念和测算法出现时，论理本应把禳灾节定在这日，然论势究不尽可能。现在各省五月的禳灾节所以相差，是因为他们在禳灾节的日子问题上所代表的“思想层”不同。

待研究之点：

(1) 我疑竞渡起于水乡。此说能成立否？

(2) 竞渡用龙舟之理由何在？

(3) 我解释五月送灾的理论，有人以为不很好；他问我何不改说每年从五月起疾病最多，故古人于此月送灾。这位朋友的话，有多少价值？

(这几天我眼看着一个亲人，正和死神竞走，而且医生说可以得胜的似乎是死神。文中第四、第五两部分，我只能粗校一遍，发表在此。文字的潦草，思想的粗率，都请阅者原谅)。

(原载《晨报副刊》1926年2月10日，11日，20日)

.. 黄 石

## 初夜权的起源

---

黄石 (1901~?), 原名黄华节, 男, 广东人。  
著名民俗学家, 曾任教于燕京大学, 香港大学。  
代表作有《神话研究》、《妇女风俗史》等。

---

在极端重视“处女血”(美其名曰处女贞操)的中国,一旦听到女子出嫁,必要把第一夜性交的权利让给别个男子享受的那种风俗,一定会骇愕非常,假使这人是“圣人之徒”,想来还会大骂几声“是禽兽也”!这种风俗叫做“初夜权”(Jus primae noctis),虽然还不能断定是世界的普遍风俗,但至少可以说我们这个世界的大部分曾经有一个时代流行过,而且在世界上许多“人心很古”的野蛮或半开化的部落间,至今仍然存在着;据欧洲的历史档案查究起来,有几个国家一直到公元第十八世纪仍然没有消灭掉“初夜权”的遗风。骤然听来,这种风俗是何等的刺耳呀!但是近年来经过一班人的介绍,好读新出版物的人,已经渐渐看惯这个陌生的名词,不再大惊小怪了。

本篇并不想把这种风俗详细叙述,除非到了要援引实例来做理论的佐证的时候;因为关于这种事实,介绍者已经说过不少,而且日本二阶堂招久的《初夜权》那本有名的专书,已经有汉译了。我只想做一个尝试,把我认为比较最真切确当的解



释——这解释也许是最新的，提出来同有兴趣的读者商榷。固然，西洋的学者已经有过不少的解说，单是初夜权一书就列举了十五六种，但我敢大胆说一句，这些都不是十分圆满的。所以不十分圆满者，恐怕是他们的办法未尽妥善之故。他们把自己研究和考察的范围，划得太狭窄，目光只注定这个问题的本身，在里面兜来转去，仿佛猴子精跳来跳去总跳不出如来佛的掌心。我以为要想得到正确的了解，应该把视野放广远点，这就是说，我们不单要采用人类学的比较研究法，专在这问题的里面去钻研，连形虽异而实相同的几种流行的风习，也得详加审察，仔细地比较一番。这些风习，有些与初夜权同时并存，有些先后纵列，对于那些并存的，我们要看它们有没有相互关系；对于纵列的要看看有没有因果的关系。在初民及野蛮人中，我觉得和初夜权性质最相近者，有下列三种：（一）“初实祭”（first fruit sacrifice）；（二）“割礼”（circumcision）；（三）“圣妓制”（sacred prostitution）。我所采用的研究步骤，是先比较它们的性质，看有没有共通之点。假如比较的结果，发现它们是同种类或同性质的东西，那么，第二步便查究它们是否发生于共通的源头或共通的原因。再假如我们能够找出它们的共通原因，那么，我们的问题便解决了大部分了。本篇就应用这个方法做一个尝试。

现在先比较“初夜权”和“割礼”这两种礼俗。虽然我不打算作初夜权的叙述，但为便于比较起见，不得不先作一个简括的综述。什么是初夜权呢？二阶堂招久所下的概括的定义说：“当结婚时，一个或两个以上的男子，先新郎而和新妇共寝的惯习。也包括那达到了精通期或将达到精通期的女子，在结婚之前，由特定人来尝试的惯习。”<sup>①</sup> 质言之，就是女子初次的性交，

① 汪馥泉译：《初夜权》，第4页。

必须在结婚前与丈夫以外的男子行之。这是社会风俗的定规，人人都要遵守。执行初夜权的人，各有不同：最普通的是祭司、僧侣或术士，如印度的某种族<sup>①</sup>和柬埔寨<sup>②</sup>便是；有些部落的社会，由酋长或族长执行，如新西兰和加纳利岛的土人便是；在封建时代，则由君主、诸侯、领主执行，这行俗例欧洲最通行<sup>③</sup>；更有些地方把这宗权利让给新郎的亲友，如澳洲及日本的古俗；或给族中的长老，如昆斯兰的加比族；或给媒妁，如摩洛哥的巴巴尔人；或给卑贱的人，如印度的邪姆布利族；或给外邦人，如南洋爪哇、马六甲的上人等便是。初时，西方的学者误以为初夜权是领主对属民的所有权的表现，因为他们看见新郎有时不愿意把自己的新妇让给领主或僧侣“尝新”，便得缴纳若干税款，“赎取这种权利”。但后来人类学者发现了很多相反的事实，新郎把第一夜的滋味让给他人之后，还要支付酬劳，“所有权说”便根本推翻了。有些学者，如拉博克（J. Lubboch）和巴哥芬（Bochofen）等，也是主张“赎回说”，不过他们主张是个人向全社会赎回，不是向领主赎回罢了。此说立足于“乱婚说”的根基上面，“乱婚说”在社会学上已经动摇，则“赎回说”当然也连带站不住了。总之，拿“权利”的观念来说明“初夜权”根本上是“此路不通”，我们首先要知道初夜权并不是任何人的权利。然则初夜权是怎样来的？我以为“初夜权”不是人权，却是神权——申言之，就是神对人的权利。

这个说法最显而有力的第一个证据，便是请僧道来替子女“开苞”是一种很通行的习俗。例如谢彬的《云南游记》说，云南有一请宗教人士为幼女“开窟窿”的风俗。又据周达观的

① 详见羽太锐治《性爱研究及初夜的知识》。

② 见江绍原《柬埔寨僧道的初夜权》，《新女性》一卷七号。

③ 倍倍尔：《妇人与社会》，第90·91页

《真腊风土记》载：“室女应于每岁中国四月内由僧道为之去童身。”又如“……印度的某种族，到近时为止，把由僧侣去行使初夜权一事看做荣誉，尤其是僧侣年纪老的，愈受尊敬，故以由那头秃了的僧侣去施行这个初夜权为足感激呢”<sup>①</sup>。要说这是“人权”，那么，僧道为什么享有这种“权利”？他这种“权利”是谁赋予他的？既然让他享用了他的“权利”，为什么还要“感激”他？并且为什么还要像玛拉巴尔王国的人那样，让僧侣受用了三天以后，还要给“金五十枚的礼金”<sup>②</sup>？这就足以证明僧侣的“初夜权”，并不是他们固有的权利。由僧侣祭司享受处女身的事实，我们很容易想得到他们是代表神来行使权力的，因为以祭司或僧侣做神灵的代，是一种很普遍的信念和习惯。

但这只是一种消极的证据，主张“恐怖说”或“他不”的学者，如法尼尔博士（Dr. Farnell）之流<sup>③</sup>，也可以拿来做初民对于处女膜破裂时所流的血的畏惧心的佐证。据这派的学者说，因为初民把处女血当作一种有危险性或超自然力的“他不”（Taboo）之物，常人沾染了就有灾祸，所以结婚前先请有法力的僧道替新人弄破童身，然后交回新郎，这便没有危险了。此说诚然有理，但也有缺点。此刻我不欲详细批评此说，让我们再找些积极的证据来证实“神权论”的假设。假如我们对于这个问题，再作深入的研究，便发现祭司或僧道执行初夜权，还是比较晚出现的现象，在最初的时候，这种“权利”是由神直接行使的。这就是说，初民并不请活人给新娘“开苞”，却是直接让神像的生殖器弄破女子的处女膜，然后打发她出嫁。这样的

① 见羽太锐治：《性爱研究及初夜的知识》，第23页。

② 见汪馥泉译《初夜权》第37页所引。

③ See “Sociological Hypothesis Concerning the Position of Woman in Ancient Religion”, *Archiv Religion Swiss et*, p.88.

例证颇不少，试举几个罢。古代罗马的风俗，便是其中之一。他们最崇信生殖之神甫立亚泼斯（Priapus），全国到处都供奉着他的偶像。偶像虽然雕塑得很简陋，惟独性器官却特别的逼真伟大，挺然突出，好像兴奋着的阳具，准备好了随时都可以交媾的样子。照古代的俗例，国中的少女在出嫁之前必须找一位女祭司，领她到甫立亚泼斯的庙堂顶礼膜拜。拜毕，由女祭司拿神像的生殖器做标本，把男性器官的构造、生理，以及性交的方法，一一对少女讲解；末了，还叫那少女实地试验一番。于是少女便把私处套在神像的器官上，直到弄破了处女膜，流出血来才罢手。行过了上述的礼节，和受过了这种教导和实验的闺女，回去才可以结婚。古代的埃及曾有过崇拜“金牛”之风，《旧约》中《出埃及记》也有提及，不过却没有详细的记载。原来所谓“金牛”是体上有特别的斑纹，如白色的三角形等等的黑牡牛；据埃及古老相传，这样的牛，就是繁殖之神奥色里斯（Osiris）的化身。每逢遇到有这么的一头“金牛”出生，祭司们便把它小心保养，等过了四个月头，便送到孟斐斯（Memphis）的“金牛庙”。“金牛”初到庙堂的四十天内，男人不能去，只让妇女在庙内裸体供奉。她们个个都把下体献给“金牛”，这是她们一种宗教的责任。今日印度全国的森林，也还有很多“灵鸽”（Lingam）很逼真的偶像，供奉在庙堂里面。凡久久不能生育的妇人，常到这种庙堂献祭，祭礼中最重要的礼节是把自己的生殖器套于“灵鸽”上。她们深信这样回去便可以受孕生子了。现在文化灿烂的欧洲，固然没有了这一类的野蛮风俗，可是还有一种看似较文明，而骨子里却是一样的风俗，大可以说是上述那一类风俗的遗迹。这就是在初结婚的晚上，新郎照例要拿一条棍子轻轻地敲打新娘的私处。这种习俗的渊源，据古老相传，是由于从前柏勒丁城（Palatine City）有一位保护羊群的神名叫鲁柏克斯（Lupercus）。每年春祭的时候，

祭司依例宰羊狗各一头为祭品，献祭于鲁柏克斯。行过了祭礼之后，祭司便把祭品的皮剥下来，做成一条皮棍子，大家剥光了衣服，分为两队，手持皮棍到处游行。此时，凡想生子女的妇女，便不顾廉耻露出臀部，争先恐后地挨着祭司身旁乱撞，希图能够碰着他们手执的皮棍；相信如果谁侥幸碰着了，将来一定会受孕生子。以上所举的例，都可以看做神——多半是司繁殖的神直接享受处女美的证据。我以为这是执行“初夜权”最初的方法。至于用祭司或僧道做代表，倒是“初夜权”运用的第二级；并且，可说是稍为改善了的方法。因为让冥顽无知的木偶强硬地戳破闺女的处女膜，未免残酷了，初民不知经过了多少年代，才发明用人来代表神的办法。

但是，神对于人为什么享有“初夜”的权利呢？换句话说，人类为什么先要把身子献给神“尝新”，然后才可以结婚呢？我想这大约不出下述几个原因或动机。第一，要明白这种习俗的所以然，我们先要问结婚的目的是什么？不消说初民结婚的目的不外是生育两个字。在初民的脑中，生育不是人的权力，乃是神的权力，有专司繁殖的神管理着。人类如果要生育，必须向神取得这种能力，或者得到神的祝福。这个迷信的观念，不但初民牢牢地抱持，就是现代的愚民也还是这样相信着的。细考各族的神名的语源，可以给我们以有力的佐证。例如菲尼基人称他们的神为亚设（Asher），同时男性的阴茎也叫做“亚设”。查“亚设”这个字，兼含有直立、强力和开放三个意义，而此三者都和生殖有关。故此菲尼基人相信神有戳破处女膜及开放子宫的权能。因此，亚设又名叫“洞主”、“孔穴之神”，有时简直叫他做“阴户的神”。希伯来族的耶和华（Jehovah）也含有“开放者”的意思；并且相信女子一定要得神——耶和华开放了她的子宫门，方能受孕生子。这个信念在《旧约》书里好几处地方表现出来。例如《创世纪》有“上帝——耶和华——

眷念拉结，垂听她的祈求，就开放了她的胞”；及“耶和华见利亚不得宠，便开了她的子宫”<sup>①</sup>。这些例子足以证明初民的确相信女子要遂行生殖的作用，一定要获得神力的帮助的。反之，未经神灵“开放”的女子，纵然结了婚，也没有受孕的可能，可不是“如获石田”吗？

不但是女子，就是男子要获得生殖的能力，也得在结婚之前先献身于神。有些地方也采用与“初夜权”相似的方法，由女神的女祭司或庙堂的女侍之类，代表神接受童男的献身。关于这种风俗，可参看拙著《娼妓制度的初形》和《关于性的迷信与风俗》二文（《新女性》三卷十号）。但比较上最通行的方法还是叫做“割礼”的这种风俗。关于“割礼”的意义和起源，解释之多与“初夜权”不相上下；但多数学者似乎还没有注意到这两种风俗的共同点。现在我们先把这两种习俗仔细比较一番。所谓割礼，就是把男阴的包皮割开的意思。包皮与处女膜都是性交的障碍，所以要遂行生殖作用，非首先去除这个障碍物不可。次之，处女膜破裂要流出血来，包皮受割也要流血。复次，归纳研究各地割礼的风俗，男子受割礼的时期，都在结婚之前，最早是出生后不久，如墨西哥东部的 Totonacs；或出生后八日，如犹太人、阿比西尼亚人等；最迟也不过成年期，如一般美楞尼西亚人、马岱萨人等便是；除非有特别的原因，甚少在结婚生子之后才受割的。最可注意的是，“割礼”定为结婚的条件，没有受过割礼的男子，就不许结婚。例如非洲的玛赛（Masai）、Wakwafi、夫塔查隆（Futa Jallon）的 Peuhls、伯楚阿尼、安哥拉（Angola）、吉打（Kita）等处，便这样规定。类安勾（Loango）沿岸的 Bafiote 的妇女，决不肯同未受割礼的男子性交；而喀麦隆（Kamerun）的 Bakwiri 的妇女更相信假如同

① 见三十一章二十二节，及二十九章三十一节。

未受割的男子性交，就会受到肉体上的损害；旧卡拉巴（Old Calabar）那里更以未经割礼为离婚的一个理由。至于不把未受割礼的男子算做已成年的人看待，不许他们参与他们认为成人方能担负的职务，这样的例证，更多得很了。最奇怪的有许多地方，不但男子要受割，连女子也要受割礼，例如匹达匹达（Pitta—Pitta）及其四邻的部落，女子达到了成年，便要受割礼。其法是用三只手指拿着一条绳在阴户口周围乱绞，把阴门弄阔。Ulaolinya 和 Glenormiston 周围的方法，更为残酷可怕。他们叫一个老人拿一把石刀切开女子的会阴的一部分，然后伸三只手指入阴门内四围拭拂。跟住又叫一班青年男子，把这不幸的女子残忍地强交一顿，还用器皿把流出的血液承载着，给族中的衰弱、多病及年老的男人喝，说喝了就可以恢复健康。不但女子受割礼的时期与男子大略相同，就是受了割礼后所得的结果，以及在社会上的地位，也差不多一样。女子未受割礼，不能算做成人，不能加入社会的生活；而且未受割礼的女子，也不能结婚，如 Bisuto、Malinke、Sulanese 等处的风俗便是。奈遮（Niger）的人还相信未受割礼的女子结婚，一定有祸。据此可以断定男女割礼的动机和结果，都是相同的。还有一层，许多部落的割礼与成年礼联络举行，并且在行完割礼之后，由主礼者或老成人把性生活的方式，规律和风俗，以及成人的职务和责任等，一一详细讲授，例如巴苏陀的青年男子，在受了割礼三个月后，完全离家，在外边接受种种关于成人所应负的职分的教训。这和古罗马的女祭司对献身于甫立亚泼斯的少女施教，分明是同一个意思。有些野蛮人更容许初受割礼的青年，任意放纵他们的性欲，一切关于两性甚至于社会的规律，对于他们，都暂时解除了约束。例如卡菲的男子行过割礼之后，将任意和未婚的女子性交；刚果和塞内加尔亦然。西兰（Ceram）人更规定男子一受了割礼，必须交一个女子，直到创口的血停

止流出才止。请想一想这种风俗和规定女子出嫁前必须与男子纵恣滥交的习例，有什么分别呢？

说到割礼的目的，有人说是性生活的准备，巴吞（Barton）说，照亚拉伯举行这种礼式的情景看来，指明割礼的起源，原是由于生殖女神的一种献祭，由此把孩子交托她保护，并且表示奉献生殖的能力为她服役。人类学者热兰德（Yerland）则谓割礼的目的在于使生殖力变为圣洁。关于割礼的规制，最严明而又记载得最详细的，莫过于希伯来的《圣经》了。《创世纪》记割礼的起源，说是耶和华与他们的始祖亚伯拉罕所立的圣约：“耶和华显现说：‘……我将繁衍你的子孙，令你做群民之祖……你们中间的男子，一律要受割礼，这便是我给你和你的后裔所必守的圣约……故此你的阳具的皮必要受割，以征我赐给你的约……我的律令必加于尔身，作为永约。不受割者，便是背我的约，必绝之于民中！’”<sup>①</sup>如是三番四次的叮咛致嘱，非常郑重，以割礼为遵守圣约的表征。守约的好处是“我将繁衍你的子孙”；背约的惩罚是“必绝之于民中！”言外之意，显然十分注重繁殖一事。可见割礼的目的，与女子献童身于神，都不外求得“繁衍于孙”的结果无疑，虽然他们的动机，尽管有多种，但目的始终是一个。所以宗教学者哈德兰（E. S. Hartland）说：“姑勿论他们的制度（指割礼）或许有别样动机，但最主要者，莫如准备过成年的生活——即准备过性的生活——用意在使人易得生殖儿女，这是无可致疑的。”看过了以上所述“割礼”和“初夜权”的共通点，读者大约可以相信两者确然是同性质、同动机、同结果、同目的的礼俗了吧。

刚才提及割礼含有献祭于神的意思，其实岂但是割礼，就是初夜权也一样的含有这个意义呢。要明白这一层，先要知道

① 见十七章，第6—14页。



初民有两种心理。第一，他们深信一切天产，都是神的慈惠，都靠赖神的能力和祝福，才有结果收获。人是柔弱无能的，一切都倚靠神能。神是生产的原动力。人类，同各种物质的天产一样，也是神的创造品，一样的受神的培植，一样的受神的恩惠，一样的要靠神能的扶助，方能生长成熟。在初民的心目中，人与物，除了形体不同之外，是没有什么绝对差别的。既然自然产的生长与成熟，要感谢神的恩典慈惠，为什么人的生长与成熟，不应该拿同一的心理和态度去感激神呢？第二，但凡是新的东西，在初民的心目中，都含有一种神秘性，都含有一种危险性。所有新的事或物，为他们未曾接触过或经验过的，都会得激起他们的惊奇、畏惧。因之，凡是新的事或物，都是神圣的，“他不”的，在没有行过某种仪式去除了那事物的“他不”之前，人切不可沾惹它，否则便有危险，甚至于招惹危及全群的灾难。这是初民思想的一条公例：这条公例不但应用于一切新事物，凡是一切事情的“第一遭”，或一件事情的起头，如同初次进入人生的新状态，如男女初长成、新婚、初出打猎、初次出仗之类，也都受这条公例的支配。所以这一类的新状态也都是神圣的，危险的，“他不”的，因此但凡初做一件事，或初入新状态，也要藉赖一种礼式解去它的“他不”，消除它的危险，往后才可以随便去做。这两种迷信的心理，生出许多奇奇怪怪的风俗来。懂得了这些心理，便明白初民为什么把初次行经的妇女，初生的婴儿，新婚的人，新建的屋宇或乡村，初次出外打猎和打仗等等，看做神圣的同时又是危险的“他不”了。

上述两种心理，是“初夜权”和“初实祭”两种风俗的共同的根本原因。让我先大略地说一说什么是什么是“初实祭”罢。“初实祭”又名“初穗祭”，意即成熟了的禾穗、果实等等，在未行过某种礼式之前，谁都不能收割，不说更不能先尝。希伯来的《圣经》对于“初实祭”有详细的规定。耶和华吩咐摩西道：

“你去告诉以色列族：你们所到的地方，获田所产，必要拿最初结实的穗一束，奉献于祭司。在安息日的明早，祭司拿初穗呈于我前，以期得我悦纳。摇穗之日，还要拿不满周岁的小牡羊，拣最纯洁的，燔而献我。又要拿和油的粉一斗二升做礼物，燔而献我，取其馨香。又拿酒二斤半，以为灌奠。凡圆馒、烘谷、嘉穗，不曾于其中取出一部分供献于我的，你们不可食。你把这著为永远的例规，历代不替，不论何往，都不可更易<sup>①</sup>。这是希伯来人的规制，其他各处的部落，有很多还保存着古代遗留下来的俗例。巴西的波洛洛·印第安人每年七八月之间，收割了玉蜀黍，先要请法师来举行祝祷礼，才敢开始吃那年的新收获。他们深信要是在未行过祝祷礼之前吃收获的玉蜀黍或肉食，不但本身会死亡，连累部落全体亦受其害。伯楚阿邪人在未食新农产之前，先要举行洁净礼。每年一月某日（日期由酋长指定），所有族中成年的男子都齐集于一处，各人手拿一把南瓜（土人叫做 Lerotse）叶，榨出液汁，拿来涂擦自己的脚趾和肚脐，更有涂遍全身的。然后，各人散归，召集族中的男女老幼，一把南瓜叶汁涂抹他们，又拿一些南瓜叶放在木碗里与牛乳混和捣烂，给狗吮食；再用南瓜叶去擦粥碗。洁净礼的一切手续都做过了，这才可以自由饮食新收割的收获。塔希提人的风俗，也照例先要把园圃的初实，连同猪和家禽的祭品，献于神祇，倘使所有者不遵行这种规则，便要死亡。这些事实，都是神直接优先享受地上的物产的例证，同上面所述神对于初成熟的处女美，有直接优先享受的权利，同是一个意思。正如处女可以由宗教或政治的首领代神行使优先享用权一样，初实也可以由这一类人做神的代表，先众人而尝食。例如非洲西南二部的部落，便严格遵守着这种规例，在酋长未尝过一年的新获之

① 见《利未记》二十三章九至十四节

前，普通人连动也不敢动一动呢。缅甸人收获了新结果，先要献一部分于国王，等他吃过了，人民才敢动用。萨摩亚人则先要献初实于酋长，否则便有灾难跟住发生。中古时代的欧洲仍然保存着这种旧俗，农民耕植所得的收获，自己不能先尝，必先要拿初穗或初实奉献于地主。据孤洛巴利说：“农奴耕植土地，须将最初的收获贡献于地主，这 and 把女性最初的一夜，奉侍君主，也是同一个意思。”不过照孤氏的意见，以为这两种风习，同是发生于领主对农民的所有权，却不知领主实际上不过同部落时代的酋长或长老，代表神享受庶民的敬献罢了。有些地方在收割之后，大家集合在一处举行盛大的祭仪，大家共同尝食初实。例如布鲁（Buru）有一个节期叫做 *eating the soul of the rice*（食稻魂）。到收割完之后，氏族中每一个人员各献一束新稻，然后全族集合于一处，同食新稻煮成的饭。婆罗洲（Borneo）的开伊人（Kayans）也相信稻有精灵，人人都受女祭司仪式者抚触过，然后吃几颗谷米。各人依次行过这种手续，就举行全体的大宴享。此种同尝新穗的仪式，在外形内质上，都和成熟的女子先让族中男子公开享用，然后嫁给一个男子有相同的意义吧。

据学者的考察，初实祭含有两种用意：第一，是感谢神恩；第二，想博神的欢心，以期下年仍得神的庇祐，五谷丰熟，结实更多。这两个用意，我想，第一个是客，第二个是主。记得滑稽大家淳于髡曾经拿过农人“操一豚蹄，酒一盂，而祝曰‘瓠羹满篝，汙邪满车，五谷蕃熟，穰穰满家’”的事实，来讥讽齐威王之“所持者狭而所欲者奢”。从此推想，大约我国古代也有“初实祭”的风俗。玻里内西亚的巴干达（Baganda）人当园中的果实成熟时，便摘些下来先献于神，同时求神祝福将来的收获更丰盛。巴苏陀人在献初祭于神之时说：“神啊，我们感谢你；求你明天再赐粮食于我们。”非洲的 Ewe 以玉蜀黍和甘薯

为主要食物。他们种植甘薯分为两种：一种是人吃的，一种是专为女神种的。到收成时，先收割专为神种的而献于神，献时说道：“愿神庇祐等我挖掘我的甘薯之时，收成更多。”祝祭完便开始去挖掘。可见得感谢还只是次要的意义，希求下年的丰熟，才是主要的目的。

照以上所举的事实看来，初夜权与初实祭的原因、动机和目的，通通相同，足证它们是同一种迷信的两种表现，这大约没有什么疑义了吧。既然地上的五谷百果都靠着神灵的庇祐和哺育，才得繁殖丰茂，神灵对于地上的一切出产，当然有优先享受的权利。倘使人忘记了神的恩典，不尊重神的优先权，万一触惹了他的恼怒，下年的收获便全无把握了。同样，人类也是地上的产物之一，与动植物没有两样。动植物的收成要感谢神恩，人长大到了成熟之年，当然也应该一样的感谢神的庇祐，这是很自然的推想。况且，在蒙昧的初民看来，生殖是神秘的现象，他们想不出其所以然，结局只有归功于神能。人因生育孩子，非向神求得生殖的能力不可。原来结婚的目的，不外为的是繁殖子女。我们可以断定初民的结婚，绝不是为满足性欲，因为在未有所谓“性道德”或“礼教”缚束之时，初民随时随地都可以满足性欲，不一定要结婚。既然如此，就不能不在成婚之前，献身于神，以期获得繁生的能力：此“初夜权”的风俗之所由生也。

还有一种与“初夜权”同性质同种类的风俗，即古代巴比伦、埃及以及地中海沿海诸国盛行的“圣妓制”——即长成的少女，必须舍身于庙宇若干时，过一种妓女式的生活，满期才得回家出嫁。关于这种风俗，拙作《娼妓制度的初形》已举例颇多，兹不再赘。此种制度是“初夜权”的变相。卫斯特马克早已指明。他说：“据这种动作须在繁殖妇神的庙堂里行之这一

点看来，我以为它的目的大约是使女子获得生殖力……”<sup>①</sup>最能表证这种风俗的用意者，是巴比伦的风俗。当外来的游客选中了在女神米列达（Mylitta）庙里等候履行她出嫁前定规的责任的女子之时，他便投一块银币落她的怀中，同时说出下述的颂祝语道：“女神米列达祝你生育繁多！”那女子便立刻站起来跟他出去，把处女的身子献给他——不，实际上是献给女神。细心玩味这句颂祝语，便知道此种风俗的目的，就是求婚后多生子女，与“初夜权”原是异名同实的東西。

既已把“初夜权”的动机、目的，以及发生的原因，和几种类同的风俗比较过了，现在我们可以清楚地看出它确含有下述的三个意义：第一，基于酬恩报德的心理，人受神养育庇佑，以至于长成，应该在成熟之时，献身子神，作为活祭，报答神的恩典。第二，凡是新的东西，都是神圣的“他不”之物，必要求神解除了这“他不”，以后常人接触使用，才没有危险。第三，动物、植物，乃至人类的孳生繁殖，都是神能的作用；女子要想负起“生育繁多”的功能，必先要献身子神，好让神开放生命之门，赐以生殖的能力。不错，“初夜权”确实是一种“权利”，但这是神的权利，不是人的权利。起先这种优先的特权由神直接享受，后来改由人做代表，间接行使。最适当的代表，当然无过于祭司僧道；在政治势力压倒宗教势力的时代与地方，便移归政治的领袖。降至后世，去古渐远，初夜权的本意渐渐遗忘，而专制横暴的领主或帝王，更恣意滥用。初夜权流传至此，已近于消灭的时期了。总而言之，不论我们采用何种解说，我们总不能否认初夜权含有很浓厚的法术的意味，可断然矣。

（原载《北新》第4卷第6号，1930年4月）

<sup>①</sup> “The Origin and Development of the Moral Ideas”, Vol. 2, p.446.

蔡献荣

## 中国多妻制度的起源

### 一 绪 论

从社会学的观点看起来，家庭不但是最古老最普遍的社会组织，同时也是人类文化和社会的基本单位。故社会学的创始者法儒孔德（A. Comte）有言：构成社会的单位，不是个人，而是家庭<sup>①</sup>。可见家庭研究，在社会问题研究上占有何等重要的地位。中国的社会组织，本来便是建筑在家庭制度之上的，诸凡一切社会生活，既无不以家庭为中心，一切人生观念，亦几无不以家庭为出发点，所以我们研究中国的家庭，不啻为了解中国社会的枢纽。

但是中国的家庭制度，因其过去历史的悠长，现已不能适应社会的需要，盖已达到了社会学家所谓家庭解组（family disorganization）的时期，因此现在中国的家庭问题，可谓极其繁变，要而言之，则婚姻问题实为家庭问题的焦点，而婚姻问题中，则多妻制度尤为最大的症结。虽则陶然（Tozzer）说：它从整个的人类社会史看，是并不具有社会的重要性的<sup>②</sup> 然而中国

---

① 见 C. A. Ellwood, *Sociology and Modern Social Problem*, p.71 所引。

② A. M. *Social Origins and Social Continuity*, p.149. (1925).

的多妻制度，无论是在过去或现在，苟从整个的中国社会去考察，我以为是含有很大的严重性，是值得我们研究的。

一夫多妻的婚制 (polygamy)，是中国婚姻制度中一种特殊的现象，几乎自有史之时，即已有之。虽然中国自周代以后，就以一夫一妻为原则，并且历代的法典也有禁止重婚的规定。例如：

唐律：“诸有妻更娶妻者，徒一年，女家减一等，若欺罔而娶者，徒一年半，女家不坐，各离之。”

明律：“凡婚嫁女或再招婿者杖一百，其女不坐，男家知而娶者，同罪，不知者亦不坐，其女断付前夫，出居定娶。”

前清、现行律亦然，也有“有妻更娶妻者，后娶之妻离异归宗”，及“逐婿嫁女或女再招婿者，见夫断归前夫”的规定。

但是实质上，中国自古以来，仍然实行着无限制的一夫多妻制，公然地允许男子占有许多的女子。与土耳其、印度并称为世界上著名的多妻制的国家。

自从海禁既开，欧西文化潮流排山倒海地输进中国之后，小家庭与自由婚配及个人主义的思潮，根本把中国数千年来家族本位的组织动摇了。于是这样破坏家庭的和平蔑视女子的人格之多妻制度，遂大大引起社会人士的严重注意与讨论。然而时至今日，民法上虽无妾的规定，但是暗中仍是承认妾制的存在<sup>①</sup>，而社会上多妻或蓄妾的风气，还是非常的盛行。据广州市所调查的蓄妾数，可见一斑：

① 《民法亲属编立法原则》第七点云：“妾之制度，亟应废除，虽事实上尚有存在者，而法律上不容承认其存在，其地位如何，无以法典及单行法特别为之规定。”但亲属法第一一二条第二项上所谓“虽非家属，而以永久共同生活为目的，同居一家者视为家属”的家属，其实就是“妾”的变相。

河南区	检查人数	同人口	妾数
	3200	19200	1070
老城区	每家有妾一人		
(某调查员之调查)			
	287	1698	280

又调查学生七十八人的家中，有妾的占二分之一<sup>①</sup>。

要想对此严重的问题，得以根本的解决，我以为单靠法律的制裁是不够的，我们应该更进一步，探讨其发生的原因，审察其弊害的所在，然后求其改革的途径，才是适当的办法。

## 二 多妻制度名称的确定

在未探求多妻制度起源之前，对于多妻制度的名称，有加以确定的必要。历来研究中国婚姻问题者，如陈顾远、易家钺、罗敦伟辈，都认为中国古代一个男子可以娶许多女子的婚姻习惯，应该称为一夫多妾制或一妻多妾制，而不能说是一夫多妻制<sup>②</sup>，他们所持的理由，不外以为那许多女子里面，具有妻的资格者，社会上只承认一个，其余的统推算做妾或小妻；而妾下于妻一等，与妾的界限划分得十分清楚，无论如何，妾是不能算作妻的。这从齐桓公有嬖如夫人者六人，便见贬于《左氏》<sup>③</sup>；鲁僖公纳齐媵女为嫡妻，便见讥于《春秋》<sup>④</sup>；及齐桓公葵丘之

① 见朱家清译《中国社会组织》，第27页。

② 参检陈顾远《中国古代婚姻史》，第55-56页。及易家钺、罗敦伟合著的《中国家庭问题》，第105-106页。

③ 详《左传》，桓公十七年。

④ 详《左传》，僖公九年。



会，初命曰：“诛不孝，无易树子，无以妾为妻”的话<sup>①</sup>，似乎可以证明。然而据我所见，一妻多妾制或一夫多妾制，这个名词的涵义，绝不能概括历史上多妻的事实。兹略举数点理由以论证之：

第一，妾与妻的区别其事仅在乎礼教的形式上。试观古代史籍的记载，妻与妾有时竟然可以易位。例如《公羊》<sup>②</sup>僖二十三年，“狄人伐廆咎如，获其二女叔隗、季隗，纳诸公子。公子取季隗，以叔隗妻赵衰，生盾。”又二十四年，“文公妻赵衰，生原同，屏括楼婴<sup>③</sup>，赵姬请逆盾与其母。子余辞。姬曰：得宠而忘旧，何以使人？必逆之，固请，许之，来，以盾为才，固请于公，以为嫡子，而以三子下之。以叔隗为内子，而已下之。”此虽出于襁，也是妻妾易位。又文六年，赵孟谓：“杜祁以君故，让嬖媼而上之。以狄故，让季隗而已次之，故班在四。”则妾的贵贱，也可易位了。且依吾人的经验，妾的身份，虽下于妻一等，但有些妾的权力，实际上是较妻为大，因为妾大都得男子更大的宠爱。总之，妾与妻的区别只在于形式的礼教上而已。

第二，中国在周代以前，尚无嫡庶之分，故当然也无妻妾之别。王国维说：

① 详《左传》，僖公九年。

② 《左传·僖公》二十三年：“狄人伐廆咎如，获其二女叔隗、季隗，纳诸公子。公子娶季隗，生伯隗、叔刘，以叔隗妻赵衰，生盾。《十三经注疏·春秋左传正义》，第1815页上栏—中栏，中华书局影印本，1982。——本书编者注

③ 《左传·僖公》二十四年：“文公妻赵衰，生原同、屏括、楼婴，赵姬请逆盾与其母……而使其三子下之。《十三经注疏·春秋左传正义》，第1817页上栏，中华书局影印本，1982。——本书编者注

商之继承法，以弟及为主，而以子继辅之，无弟然后传之子，自汤至帝辛二十九帝中，以弟继兄者，凡十四帝，其以子继父者，亦非兄之子而为弟之子，盖周时嫡庶长幼贵贱之制，商无有也。<sup>①</sup>

梁任公说：

尧厘降二女于舜，舜崩二妃未之从，不言孰为嫡庶也。殷制兄弟相及，见子卜辞者无嫡庶之痕迹。契文虽有妾字，涵义是否与后世合，未敢言也。<sup>②</sup>

罗敦伟引了《尸子（佼）》“尧闻舜贤，征之草茅之中，妻之以皇，媵之以英”的几句话，以为“娥皇、女英虽同时嫁于舜，娥皇是妻，而女英是妾”<sup>③</sup>但史家既认春秋以前之著作，未说明皇为妻英为妾又为嫡之痕迹，《尸子》所言，是否能当作证据，诚一大疑问。由是言之，一妻多妾制的名称，至少在周代以前是不能适用的了。

第三，嫡庶之分，虽自周而始严，但妻妾之别，初亦因其来源的贵贱而异。《孝经》有“不敢失于臣妾”。郑注：“妾，女子贱称。”又《礼记·大宰》注：“臣妾男女贫贱之称。”妾之所

① 王国维：《殷周制度论》：“商之继承法”作“商之继统法”，“无弟然后传之子”作“无弟然后传子”，“自汤至帝辛二十九帝中”作“自成汤至于帝辛三十帝中”，“亦非兄之子而为弟之子”作“亦非兄之子而多为弟之子”。《王国维遗书》第一册，第468～469页，上海书店出版社，1996；“盖周时嫡庶长幼贵贱之制，商无有也”，不是《殷周制度论》原文。——本丛书编者注

② 见梁任公《中国文化史·社会组织篇》。

③ 见罗敦《中国家庭问题》，第24页。

以为贱女之称，盖与其来源有关。考妾来源，不外下列三种：

a. 妾从犯罪 据《说文》上的解释，妾字从女从卒。卒，罪也。女之有罪者为人妾。又《汉书·司马迁传》以臧获奴妾并称，可知“妾以罪没人”为妾之来源的一种。

b. 妾由私奔 《周礼·内则上》说：“聘则为妻，奔则为妾。”何谓奔？“闻名而趋，不及六礼，故谓之奔。”在尊重礼教的古代中国，一个没有经过正当手续聘娶的妇女，其来历自然会被视为不清不白的。

c. 妾以钱买 《典礼》有“买妾不知其姓则卜之”。这种用钱买来的妾，当然是平民阶级的女子无疑。

因其出身的卑贱，所以被称为妾。至若取于贵族家庭的贵族女子，就不会被称为妾了（现在社会上每有平妻或两头大的名目，大约与其来源也有关系）。古时“诸侯娶一国则二国往媵之”（《公羊》庄十九年）。此为媵者，其母家未曾不是贵族。故《左传》昭公八年，陈哀公有元妃、二妃、下妃，虽别之曰元、曰二、曰下，而仍皆以妃称。僖公二十年，郑文夫人劳楚子于柯泽，也俱称夫人。《公羊》僖公二十年，“西宫灾，西宫者何？小寝也<sup>①</sup>有西宫则有东宫矣。鲁子曰：以有西宫，亦知诸侯之有三宫也。”

古代以三为多数，窃疑当时诸侯一娶三女，并无嫡庶之别。至夫人与二媵的分别贵贱，实系后起之制。《尔雅》：“女子同出，请先生为姒，后生为娣。孙炎曰：同出，谓俱嫁一夫者也。”观其称谓，也甚是平等。可见妻妾之别，由于其来源的贵

<sup>①</sup> 《公羊·僖公》二十年：“西宫灾，西宫者何？小寝也。小寝则曷为谓之西宫。有西宫则有东宫矣。鲁子曰：以有西宫，亦知诸侯之有三宫也。”《十三经注疏·春秋公羊传》，第2256页中栏，中华书局影印本，1982。——本书编者注

贱而分，并不是一人只有一妻，而其余统称为妾了。

第四，纯粹的一夫多妻的事实，在历史上虽较为少见，但也不是没有。例如《战国策·秦策》上有“楚人有两妻者”。《左传》又有所谓并后（见桓公十八年辛有之言），晋世复屡有双妻的事实，如温峤有二妻，俱封夫人；程凉立二嫡；贾允有左右夫人等是<sup>①</sup>。

再者，中国古来复有所谓兼祧并娶的风俗——即一子兼祧两房，本房及兼祧之房，都给他娶妻。那两个妻在名分上并无大小之别，所生之子，各承宗祧，各继财产。这种风俗全是由于子嗣观念太深的缘故。现在中国还有许多省份流行着<sup>②</sup>。此种事实又岂有一夫多妾制的涵义所能概括么？

根据上述几点理由，我们就直截了当地把中国古来一个男子可以娶得许多女子的婚姻习惯，统称之为“多妻制度”。

### 三 多妻制度的起源

中国的多妻制度，究竟起源于何时呢？我们若依典籍上的记述，则其始源已是很为古远了。例如：

《史记·五帝本纪》：“黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女是为嫫祖。嫫祖为五帝正妃。”《索隐》曰：“黄帝立四妃，象后妃四星。”《书经·尧典》：“有齔在下，曰虞舜……观厥刑于二女，厘降二女于妫汭，滨于虞。”<sup>③</sup>又《竹书纪年》云：“帝尧七十一

① 引陈东原《中国妇女生活史》，第81页。

② 参阅民国十八年内政部编印：《商民事习惯调查报告录》。按兼祧并娶的习俗，照是书的记载，流行可谓甚广，如山东、湖北、河北、绥远、湖南、安徽、甘肃、热河等省都有之。

③ “滨于虞”应为“嫫于虞”。《十三经注疏·尚书·尧典》，第123页中栏，中华书局影印本，1982。——本书编者注

年，帝命二女嫔于舜。”

然而，我要问：《尧典》是否为尧舜时代的作品？黄帝与尧舜究竟有无其人？关于这两个问题，近人议论纷纭，见解不一。且先言《尧典》：据梁任公《中国历史研究法》的考证，里面颇有一些不符合事实的地方，就他看来，《尧典》中有一半人是后人加进去的<sup>①</sup>，王国维《古史新证》，谓《尧典》文字平易简洁，若不是后世重编，至少亦必为周初人所作<sup>②</sup>，郭沫若著《中国古代社会研究》，却认为儒家所伪托<sup>③</sup>；顾颉刚于《与钱玄同先生论古史书》中，他则断为秦汉人的作品<sup>④</sup>。总而言之，他们所见虽各人不同，但《尧典》不是尧舜时代的东西，彰彰明甚。《竹书纪年》有谓系魏晋间新编的，更不能当作证据了。至于黄帝与尧舜实际上有没有这么两个人？我们若相信那班旧古董史学家的话，自然是千真万确，毋庸置疑的。但是我们须知道越古的历史，是越到近来才明白的。克劳芝（Croece）说：“凡真正的历史乃是当代的历史”，这话是一点也不错的。十几年前顾颉刚用新史学的方法去研究中国上古史，已发现黄帝与尧舜根本无其人，乃是秦汉间好事者编造出来罢了。最近黄师文山、卫聚贤、钟道铭等，应用文化人类学的新武器，从古代神话传说及先后出土的甲骨文中探讨的结果，告诉我们说：黄帝与尧舜原来不过是古代氏族图腾的名字<sup>⑤</sup>。图腾崇拜的物象，无非是动物植物以及无生命物如山川岩石一类的东西，怎么会有三妃四妃

① 参阅梁启超《中国历史研究法》，第115～179页。

② 见顾颉刚《古史辨》第一册，第264页。

③ 郭沫若：《中国古代社会研究》，第99～103页。

④ 《古史辨》第一册。

⑤ 参阅黄文山《中国古代社会的图腾文化》，载《新社会科学季刊》，第一卷，第二期；卫聚贤：《中国古代社会新论》，载《史地丛刊》，第一辑；钟道铭：《中国古代民族社会之研究》，载《东方杂志》，第二十一卷，第一号。

呢？所以，我们要知道中国多妻制度起源于何时，最好从其发生的原因去求答案，万不能如罗敦伟辈根据古代的伪史而断定多妻制到舜时就已正式成立。

现代有些野蛮部族间，其发生多妻制的原因，往往是由于女性的过剩。例如南美有许多实行多妻的部落，据龙霍尔茨（Lunholtz）和波威士（Powers）的调查，其妇女之数常超过男子；又如达特博士（Dr. Dart）于一八五一年调查奥勒贡（Oregon）的内茨·披萨斯族（Nez peces），其男女比例为六九八与一一八二，故该地之印第安人特别倾向于多妻<sup>①</sup>。然而中国多妻制度发生原因，就我看来，不特与女性过剩没有关系，甚且古代也许同现在一样有着男多于女的现象。我们知道，在人类社会中男女两性的出生率大抵总是相等的，但因社会生活的习惯和对待女性的态度不同，往往可以破坏两性的自然比率（natural ratio）。数年前吴景超先生因感于欧洲均女多于男，而中国独男多于女，且相差数目极大，曾提出乡居、早婚、溺女，和重男轻女的态度几种假设以解释之。吴先生引了许多例证以说明乡居早婚等因子，均足以诱致男性出生率和女性死亡率的增加<sup>②</sup>。倘使吴先生那几种假设是对的话，我想也可拿来反证中国古代也有男多于女的事实。因为（一）乡居，中国古代人民自脱离渔猎时期以后，一向都是过着农村生活的，这可不必细说；至于（二）早婚，汉代以前，男女结婚也是甚早。大夫士人之子，二十而冠，女十五而笄，以后便可嫁娶。所以三十不娶为鰥，二十不嫁则谓过时。《墨子·节用篇》说：“古者圣王为法曰：丈

① E. Westermarck, "The History of Human Marriage", Vol. iii p. 52-54 (1925).

② 吴景超：《解释中国男多于女的几种假设》，载《社会学刊》，第一卷，第四期。

夫二十无敢不处家，女子年十五无敢不事人。”这话大概近乎事实。至《周官》所谓“媒氏掌万民之判，令男三十而娶，女二十而嫁”的话，那只是汉儒的理想。王充早已表示不信，他说：“帝王治世，百代同道，人民嫁娶，同时共礼，虽言男三十而娶，女二十而嫁，法制张设，未必奉行，何以效之，以今不奉行也。礼乐之制存见今，今之民肯行之乎？今人不肯行，古人亦不肯举，以今之人民知古之人民也。”<sup>①</sup>（三）溺女之习，古亦有之，《韩非子·六反篇》上说：“父母之子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀妊；然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。”（四）重男轻女的态度，是宗法组织的产物，远在殷商时代，已经有宗法观念的孳乳了（不过宗法组织，到了周代才完全确立）。所以古代重男轻女的态度，几乎遍见于经传，举不胜举，下面的一段诗，是显示男女当呱呱堕地之时，女子是如何受人歧视与糟蹋，而男子又是如何郑重其事的：

大人占之，维熊维罴，男子之祥。维虺维蛇，女子之祥。乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋，其泣喤喤……乃生女子，载寝之地，载衣之褐，载弄之瓦——无非无仪，惟酒食是议，无父母诒罹。<sup>②</sup>

古代既有乡居及早婚的习惯，遂使男子的出生率增加（吴先生根据欧美的统计和中国的事实，以为乡居者所生的子女，

① 见王充《论衡》，卷十八，《齐世篇》。按古代贵族更有十五岁以前即已结婚者，例如《左传》襄公十年“晋侯曰：‘……国君十五而生子’”按周文王也是十五而生武王。

② 见《毛诗注疏》，第四卷、《小雅·斯干章》。

男多于女的程度，较城居为深；至早婚与男女分派有两层关系，其一早婚的夫妻，生男较女为多；其次，结婚早的人，男多于女），同时复有溺女和重男轻女的态度，又使女子的死亡率增加（因有重男轻女的态度，故男女的待遇不同，而死亡率自有差异——详见《解释中国男多女少的几种假设》）。由此推论，则古代之男多于女的现象，也是很可能的事情。

大概在殷周之际，多妻制度方始确立，当时多妻者亦多限于帝王诸侯，而帝王诸侯妻妾的数目也不甚多。《礼记·昏仪》说：“古者天子后立六宫，三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻。”这个数目较之后代“后宫佳丽三千人”相差远甚。而清代姚际恒尚根据七点理由以驳却之，可见当时帝王妻妾的数目还是很少。至古代平民是否也行多妻制，古书记载不多见。除《诗经》的《小星》和《孟子》的“齐人有一妻一妾”而外，大多是说贵族多妻之事。但《小星》后人已疑为非咏妾之诗，就是咏妾也非指平民之妾，据《韩诗外传》，“肃肃宵征，夙夜在公”，是描写“使臣勤劳在外”的状况。《孟子》上齐人有一妻一妾的故事，大家也认为是一个寓言。即使真有其事也只能看做例外，不能证明古代平民盛行多妻之风。所以当时的男女性比例，就是没有男多于女的现象，而为男女人口分配相等，也不致发生“内多怨女，外多旷夫”的严重问题。至两汉时，多妻之制盛行，遂生出极大的流弊，我们只要看贡禹、周举、襄楷、魏桓、荀爽、吕强等辈，对于多妻制之痛加诋斥，直陈利害，至于恳求天子将宫中女子遣出，以“通旷怨，和阴阳”便可明白<sup>①</sup>。从这一方面看来，也可证明中国多妻制发生的原因，是与女性的过剩无关了。

<sup>①</sup> 详见《前汉书·贡禹传》、《后汉书·周举传》、《襄楷传》、《陈蕃传》、《荀爽传》等。



中国之实行多妻制度，既然不是因为有过多的女性而起，故我们可说它是一种不合理的制度，但是这种不合理的制度，为什么数千年来这样的盛行？究竟它发生的原因是什么呢？这一点就是本文所欲研究的问题。

据我的研究，中国多妻制度发生的主要原因，大概是由于（一）母系制的崩溃与男权的伸张；（二）部族战争与奴隶使用的结果；（三）子嗣观念的影响；（四）特殊阶级的纵欲等，兹分别叙述如次。

### 〔一〕母系制的崩溃与男权的伸张

照古代的传说看来，中国在殷商以前，还是一个母系中心的社会，那时男女的关系，似尚为杂交状态或血族群婚，此于昔人对子上古情形揣测的话，可见其大概：

《吕氏春秋·恃君览》：“昔者太古尝无君矣，其民聚生群处，知母而不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼，无衣服履带宫室畜类之便，无器械舟车城郭险阻之备。”

《论衡·齐世篇》：“宓戏以前，人民至质朴，卧者居居，坐者于于，群居聚处，知其母不识其父。”

《白虎通·德论》：“未有三纲六纪，人民但知母而不知其父。”

至于古代神话中所流传的“圣人无父感天而生”的故事，也可作为同样的推证。如华胥履人迹而生伏羲；女登感神龙而生炎帝；附宝感大电绕北斗枢星而生黄帝；女节感大星虹而生少昊，女枢感芒星而生颛顼；庆都感与赤龙合婚而生尧；握登感大虹而生舜；修纪感流星而生禹；简狄吞玄鸟卵而生契；姜嫄履帝武敏而生弃；女修亦谓吞鸟卵而生大业。诸如此类，都是古代杂交渺茫，不知谁属，而托之于神话，然而这正是上古

母系时代乱婚生子的明证。

夏禹时代，母系氏族组织还是普遍的存在。此于《左传》襄公四年所叙述的一段故事，可以证明：

夏训有之曰，有穷后羿，……弃武罗、伯圉熊髡、尨圉，而用寒浞。寒浞、伯明氏之谗子弟也。伯明后寒弃之，夷羿收之。……羿犹不悛，……家众杀而烹之，……浞因羿室，生澆及豷。……靡自有鬲氏，……以灭浞……有穷由是遂亡。……（杜注：浞因羿室，故不致<sup>①</sup>有穷之号）

钟道铭解释这个故事为：

有穷族底首长羿弃去了他本氏族底武罗、伯明、熊髡、尨圉，而用异族的寒浞。寒浞原属伯明族的支族（寒是支族名），因为他狡猾，所以伯明族的酋长便驱逐他出族，而羿却收他做有穷族的成员之一……羿因有罪，合族杀而烹之……浞便取得他的地位，并和他的配偶交合（这时似乎比群婚稍有进步，但是只在群婚中略有配偶的指定），因为氏族是以女子——母系为中心，而且寒浞加入有穷族时，即已取得和有穷族女子婚配的资格——即取得为有穷族一分子之资格，所以寒浞——末一个酋长——和他的族人被灭。有穷族也就亡了。

夏代既尚为母系中心的氏族社会，那么，一夫多妻当然不会发生（因为群婚制是母系氏族一定的结合的性质），而《离

<sup>①</sup> “故不致有穷之号”应为“故不改有穷之号”。《十三经注疏·春秋左传正义》，第1933页中栏，中华书局影印本，1982。——编者注

骚》上之“及少康之末家兮，留有虞之二姚”，及《左传》上“少康奔有虞，虞思于是妻之以二姚”的记载，亦当然是靠不住的。

但是，从穹远的上古母系制发展到了商代，已渐呈崩坏的象征了。考其所以崩坏的关键，盖由于当时生产方法——牲畜和农业的进步。殷商牧畜的蕃盛，由其祭祀所用的牺牲的数量之多，可以推测得出。

罗振玉氏《殷虚书契考释》说：“其祭时牢鬯之数无定制，一以卜定之。其牲或曰大牢，或曰小牢，或牛或羊，或豕或犬。其牛又曰牡、曰牝、曰革、曰犝。其用牲之数，或一或二，或三或五，或六或九，或十或十五，或二十或三十，或三十三，或三十七，或四十，而止于百。”<sup>①</sup>

但其用牲之数尚有为罗氏所遗漏而超出上述的数目者：

贞犁牛五十（《殷虚书契前编》，卷一，第二十九页）

贞鬯御牛三百（同上卷四，第八页）

丁亥卜□□贞，昔日乙酉麓武御（予）大丁、大甲、祖乙，百鬯，百羊，卯三百□□（后编，卷上，第二十八页）

此多数的牺牲当然有待于大量的牧畜可知。关于农业，商书《盘庚》上篇有云：“若农服田力穡，乃亦有秋，”“惰农自安，不昏作劳，不服田亩，越其罔有黍稷。”他如《仲虺之诰》的“若苗之有莠，若粟之有秕”，也明明是农业的产物。而卜辞文字的记载，据日人小岛祐马《殷代之产业》一文，就罗振玉《殷虚书契考释》一书加以统计，卜年丰凶的有二十二次。《卜

① 罗振玉：《殷虚书契考释》卷下，第60页。

辞》中又有农、田、耑、圃、畷、禾、黍、米、麦、桑、耜、丽、男、𪔐、疆、耑、耑、季、秦、稷、𪔐、圃、果、树、粟、来等字<sup>①</sup>，与此种农业相关的工业，又有酒和鬯。所以《尚书》中也有酒字，如《说命》：“若作酒醴，尔为麴蘖”，《微子》“沈酗于酒”，《泰誓》“沈湎冒色”，“淫酗肆虐”，这更是证明殷商农业生产的发达了。

因牧畜与农业的进步，尤其是农业，使人类的经济生活及社会生活起了激烈的变化。而幼稚的女性耕植转变为男子强力的农业经济，是基于石斧棍棒的农业之向新的铁锄的农业的发展。铁锄的农业是男性的农业，以前农业刚被妇女发现的时候，植物的栽培与收获，纯是女性的专业，那时男性依然从事狩猎和捞渔，及至男性以健强的筋肉致力于农业生产，新的农业生产工具（铁锄）的发明，使农业起了一次大大的变迁，而女性遂由中心的地位，渐渐降为奴隶的地位，男权也就于是抬头起来了。

在这母系制与父系制交替的殷商社会之下，男女关系虽尚未发现多夫多妻（即多父多母）的血族群婚的残余形态，然而一夫多妻制却在这转形期中萌芽了。此于卜辞中可以考见：

### 祖乙

乙未卜贞 王宾祖乙爽妣己（《殷虚书契后编》上，三页）

庚午卜贞 王宾祖乙爽妣庚（同上）

### 祖丁

己巳卜贞 王宾祖丁爽妣己（同上）

癸酉卜贞 王宾祖丁爽妣癸（同上）

① 见徐中舒《未刊考》，《中央研究院历史语言学研究所集刊》第二册。

武丁

辛巳卜贞 王宾武丁爽妣辛裸□ (同上, 四页)

戊子卜贞 王宾武丁爽妣戊 (同上)

癸未卜贞 王宾武丁爽妣癸 (同上)

(案凡殷人所祀之祖, 称之曰王宾, 所配食之妣, 称之曰爽)

罗振玉《考释》说: “诸帝皆一配, 祖乙、祖丁、武丁三配者, 犹少康之有二姚欤? 抑先祖而后继欤? 不可知矣。”按祖乙、祖丁之二配, 武丁之三配, 实即当时母系制转变中的多妻现象。

根据以上的论证, 我们可以概括地说: 在殷商以前, 还纯粹是母系中心的社会, 男女关系仍然在杂交或群婚的状态。及至商代中叶 (因卜辞系商中叶的遗物) 因经济状况的变迁, 男权制度的抬头, 一夫多妻制才从母系制与父系制递嬗中产生出来。英国著名人类学家布里福 (Robert Briffault) 说: “人类社会的两性结合之演进, 以经济革命为决定的因子。” (That economic revolution has been the decisive factor in the sexual constitution of human society)<sup>①</sup> 征之事实, 此言诚有相当的见地。

在这里, 有二点须附带声明: 第一, 就是中国多妻制虽发生自母系的崩溃与男权的伸张, 但这只是最重要的原因之一, 决不是独一无二的原因; 第二, 中国婚姻制度的演进虽然是由血族群婚渐变为一夫多妻制, 但一夫多妻制断不是普遍的现象, 因为男女比例的限制, 实行多妻者总是社会中一部分有财力有权势的人物, 而一般平民还是通行一夫一妇的。

① 见 R. Briffault, “The Mothers”, Vol. iii, p. 251. (1927)

## （二）部族战争与奴隶使用的结果

中国在远古时代，区分为无数的小部落，部落与部落间不断地发生竞争，强凌弱、众暴寡，互相兼并，互相杀伐，杜佑《通典》：“涂山之会，有万国，四百年间，递相兼并。”又《史记·五帝本纪》：“轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓……”至于商代，因牧畜与农业的发达，族与族间往往因争畜牧的区域，而互相攻伐的行为，尤其异常剧烈。当时殷民族的根据地在现在河南的黄河流域一带，其四周的敌对氏族很多，有土方、吕方、羌方、井方、洗方、人方、马方、羊方、豉方、林方、二封方、三封方、孟方、下勺、羹勺、郕奄、邶此、龟等族，就中土方与吕方二者与殷人发生之关系最多，战争亦最频繁最剧烈，由于这种频繁的剧烈的战争之结果，于是战胜者遂把获来的俘虏，作为奴隶，所以殷代的奴隶，都是由战争俘虏而来的，郭沫若说：“奴隶来自俘虏，故奴隶字多有纆紲之象，奴字从又，童仆妾等字从辛，辛者，天也，黥也，黥形不易表示，故以施黥之器为之，辛者，古奇劓之象形文也，卜辞有奚字作奚（前编六卷十九叶二片）𠂔（同上第一片）等形，其为纆紲之象尤显者，凡此乃由文字可以证明者也。”<sup>①</sup>

在最初，这种从征战俘虏得来的奴隶，大都是当场把他杀戮以泄愤，或携归杀之以祭其祖与神，甚者更有用俘虏以充饿腹的<sup>②</sup>。及后，才渐渐将奴隶利用起来，他们把男俘拿来作农业、手工业及畜牧等劳动之用，而女俘则为氏族内军事首领作发泄性欲的工具，这在殷商长期的战争中，是一种必然的结果。所以多妻制度，一方面也为奴隶制度的产物。

① 见郭沫若《甲骨文字研究》，《释臣宰》，第3页。

② 参阅卫聚贤《中国的奴隶社会》，载《新中国》，第一、二、三、四各期。

卜辞中妾字的记载，例如：

示壬妾（《藏龟之余》，五页）

壬亥妾（《铁云藏龟》，一〇六页）

癸丑王畀宰示癸妾妣甲（《铁云藏龟拾遗》，一页）

辛丑卜于禹妾（《殷虚书契后编》卷上，六页）

程憬《商民族的氏族社会》一文云：《说文》谓妾乃“有皋女子给事之得接于君者”，此属后起之事，卜辞屡见“女俘”之记，大概古人以女俘为妻称为妾。

这里有几点值得我们注意：第一，商人把女俘拿来当作妻妾，这是掠夺婚姻和族外婚姻（exogamy）的开始。相传古代帝王的妻子，多是得之于异族，如少典氏婚有娇氏，神农婚奔氏，黄帝婚西陵氏、照鱼氏和嫫母、黄帝之子昌意婚蜀山氏、帝喾高辛氏婚有邵氏、陈锋氏等，诸如此类，当然是由于胜异族所系累来的妇女。

第二，《书·费誓》云：“马牛其风，臣妾逋逃”，又云：“窃马牛，诱臣妾”，凡此都将臣妾与马牛对举，足见臣妾的身份与地位之低贱。商族既有掠夺异族女子为妻妾的事实，可知当时妇女的卑屈与男权的伸张。虽然商人尚有母妣的崇拜，但那不过是母系制崩溃前的回光返照罢了。

第三，中国以后有所谓蓄妾制度，我想或即滥觞于此。鲁妥努（Charles Letourneau）说：“蓄妾制度不过是原始时代，把战时掠夺来的女奴隶或俘虏，强迫其同寝。这是胜利者的一种权利，把俘虏当成可以分的获物，用同样的方法分配于各胜利者。在《申命记》中，摩西亦曾许可此种蛮行。并且在原始阿拉伯人间，亦曾普遍做着这样的行为，且由《伊利亚德》（Iliad）或《奥德赛》（Odyssey）的文句中，可以证明荷马的诸英雄也做

过同样的事。”<sup>①</sup>

鲁氏又说：“这样的风俗，在近代还往往各处行着。一五四八年秘鲁被彼得罗·得·格斯加（Pedro de La Gasca）把彼祖阿罗（Pizarro）攻破时，他把杀了的殖民地居民的寡妇，分配于其部下。”<sup>②</sup>

在中国后来的历史上，这种事情也是屡见不鲜，例如元时，成吉思汗及拔都前后西征，也常常把异族俘来的美丽妇人，没入后宫。

### （三）子嗣观念的影响

中国多妻制度发生的主要原因，除上述二点外，子嗣观念的影响，亦不无相当的关系：

王国维《殷周制度论》说：

商之继承法，以“弟及”为主，而以“子继”辅之。无弟然后传之子，自成汤至于帝辛，三十帝中，以弟继兄者凡十四帝。其以子继父者，亦非兄之子而为弟之子。惟沃甲崩，祖辛之子祖丁立；祖丁崩，沃甲之子南庚立；南庚崩，祖丁之子阳甲立。此三事独与继统法不合。此盖《史记·殷本纪》所谓中丁以后九世之乱，其间当有争立之事，而不可考矣。<sup>③</sup>

① 见卫惠林译《男女关系的进化》，第187～188页。

② 见卫惠林译《男女关系的进化》，第187～188页。

③ “商之继承法”应为“商之继统法”，“无弟然后传之子”应为“无弟然后传子”，“亦非兄之子而为弟之子”应为“亦非兄之子而多为弟之子”，“此三事独与继统法不合”应为“此三事独与商人继统法不合”。《王国维遗书》第一册，第468～469页，上海书店出版社，1996。——本丛书编者注



从这一段话看来，殷代世系相承虽以兄终弟及为主，同时也已发生了父死子继制度，可见殷代社会已渐进到了同男继承。在男系继承的父权家族之下，子嗣观念当然也就发生了。《尚书·盘庚》中有：

先后不降与汝罪疾，曰：“易不暨朕幼孙有比！”又，“乃祖乃父，丕乃告我高后曰：作丕刑于朕孙！”《唐右经》云：“朕孙”或作“朕子孙”。<sup>①</sup>

《诗·商颂》中虽亦有“汤孙奏假，绥我思成”，又“于赫汤孙，穆厥声”，又，“顾予蒸尝”，汤孙之将”诸句，但《商颂》乃“宗周中叶，宋人所作以礼其先王”者（王国维《乐府考略》说商颂下），故不能当作证据。

但在卜辞中也可找出一点证据。王国维《殷虚书契后编》卷下十四叶一断片中下面一条：

多子孙甲



殷人子嗣观念的发生，也为多妻制起源之一要因。威斯特马克（Westermarck）说：“然而人之欲拥有多妻，非仅基于性的动机，性以外如子孙、富、权威，皆足令其诱惑。且妻之不产，

<sup>①</sup> “先后不降与汝罪疾”应为“先后丕降与汝罪疾”，“曰：易不暨朕幼孙有比”应为“曰：易不暨朕幼孙有比”。《十三经注疏·尚书正义·盘庚》中，第171页上栏，中华书局影印本，1982——本丛书编者注

或生女不生男，亦常使男子有另求新配的要求。在东方各国以获得子孙为实行多妻的主要原因。日本纳妾曾由法律认可，其辩则在生育子嗣，继承先人的祭祠。古代兴都人的一夫多妻，似以恐惧无子而死为一要因。而同一动机，依旧在近代兴都人间存在。许多波斯人迎娶新妻，仅为了初妇之无出，雷因(Lane)说：‘埃及男子对于不幸无出的妻，虽恋情犹浓，不忍割爱，徒以子嗣所关，乃引起重婚的念头。’仅因初妻不产，或生女不生男，而承认或实行一夫多妻，实为许多民族的通例。”<sup>①</sup>至于殷人的子嗣观念是怎么发生起来的呢？这亦不难解答。我们知道，那时殷商民族是处在一个农业颇为发达，而四邻的敌人又极多的环境之下，他们自然会有多妻的要求，因多妻则可得多子，多子则可以扩张本族的势力，以抗御强敌，又可以协助农业的生产及襄理家事。自从周代宗法的家族组织确立之后，子嗣观念，益发深厚，如《诗经·螽斯》，就以善生子的螽斯来比喻妇女的美德：

螽斯羽，诜诜兮；宜尔子孙，振振兮。螽斯羽，薨薨兮；宜尔子孙，绳绳兮。螽斯羽，揖揖兮；宜尔子孙，蛰蛰兮。

《桃夭》之诗，也和《螽斯》相近：

桃之夭夭，灼灼其华，之子于归，宜其室家。桃之夭夭，有蕢有实，之子于归，宜其室家。桃之夭夭，有叶蓁蓁，之子于归，宜其家人。

① 见王亚南译《人类婚姻史》，第187页。

之子于归之后，所赖以宜家室宜家人的，无非是有花有实有叶，而宜能发荣滋长这几个条件罢了。

周代这种子嗣观念的发展，使多妻制度更加确定。以后帝王诸侯贵族之多妻者，皆无不藉口为子嗣的传祧。《白虎通·嫁娶篇》说：“天子诸侯一娶九女者何？重国广继嗣也。”又说：“卿大夫一妻二妾者何？尊贤广继嗣也。”历史上以无子纳妾为由者，又多得不可胜计，兹随便举数例于下：

《史记·齐太公世家》：“桓公之夫人三：曰王姬、徐姬、蔡姬，皆无子，桓公好内（服虔曰：内，妇官也），多内宠，嬖如夫人者六人<sup>①</sup>。”

《意林》及《太平御览》三百八十八又八百三十六引《风俗通》云：“陈留有富室，公年九十无子，取田家女为妾。”

北魏元孝友有奏请王公以下悉令置妾表，亦主张无子者应当纳妾：“……请以王公第一品娶八通妻，以备九女称事，二品备七，三品四品备五，五品六品则一妻二妾，限以一周，悉令充数，若不充数及待非礼，使妻妒加捶撻，免所居官。其妻无子而不娶妾，则自绝无以血食祖父，请科不孝之罪，离遣其妻，臣之赤心，义惟国家，欲使吉凶无不合理，贵贱各有其宜。又冒由妻妾之教，正欲使王侯将相功臣子弟，苗裔满朝，传祚无穷，此臣之志也。”<sup>②</sup>

元孝友的奏表，虽有司否决，但以后明令纳妾的规定和请求，仍是不断。所根据的理由，仍不外乎宗法的观念，如：

《元史·谭澄传》：“澄为陕西四川道提刑按察使，建言不孝有三，无后为大。宜令民年四十无子，听娶妾以为宗社计，朝

① “嬖如夫人者六人”应为“如夫人者六人”。《史记·齐太公世家》，第1493页，中华书局，1959。——本丛书编者注

② 见《古今图书集成》明伦汇编，九十五卷。

廷从之，遂著为令。”<sup>①</sup>

《明会典·刑部律例》：“亲王妾媵十人，一次选，世子郡王妾媵四十，廿五岁无子具二人，有子即止。三十无子，始具四人；将军三十无子，具二人。三十五无子，具三人；中尉三十无子，娶一妾，三十五无子，具二人。庶人四十以上无子者，许娶一妾。”<sup>②</sup>

不但官吏之辈，为子嗣而纳妾，平民因受宗法观念的影响，也有许多因为求子而纳妾的。同时，这种观念，深入人们的脑中，做妻子的，因为子嗣的关系，也宁可舍弃夫妇之爱，为丈夫纳妾，以保存宗嗣。例如：

《魏书·陆俟传》：“侯子丽，丽子定国，定国子昕之字庆<sup>③</sup>，始袭爵。尚显祖女常山公主，公主性不妒忌。以昕之无子，为纳妾媵。”<sup>④</sup>

总而言之，在子嗣观念或宗法观念支配之下，多妻或蓄妾制度之盛行乃是必然的观象。

#### （四）特殊阶级的纵欲

最后，特殊阶级的纵欲，也为多妻制度所以发生的一个主要原因。自从母系氏族颠覆了以后，妇女的势力就一蹶不振，妇女的地位也从此一落千丈。于是一班有权势有财力的统治阶级，遂得以自由蹂躏女性，纵情声色了。自来多妻制之所以特别盛行于统治阶级，而统治阶级之所以左拥右抱置有盈千累万的妃嫔媵嫱者，揆其动机，皆莫不是缘于一己的纵欲，卜辞中

① 见《元史》，卷一百九十一。

② 引陈东原《中国妇女生活史》，第207页。

③ 此句应为“定国子昕之，字庆始，袭爵。”——本丛书编者注。

④ 见《魏书》，卷四十，列传第二十八。

的祖乙、祖丁、武丁，以及王亥、示壬、示癸等均拥有多数的妻妾，无非因为他们都是商之先王先公，都是统治阶级，故得以充分地满足他们的性欲。

但是统治阶级的欲壑是难填的，所以历史上统治阶级妻妾的数目亦因之越来越多了。我们只要看统治阶级妻妾的多寡，便可见其纵欲至若何程度。照经书上的记载，周代天子的妻妾至多不过百二十人以上。《昏仪》说：“古者<sup>①</sup>后立六宫，三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻。”《周礼》：“内宰以阴礼教六官。”郑司农注云：“阴礼，妇人之礼。六宫后五，前一。王之妃百二十人：后一人，夫人三人，嫔九人，世妇二十七人，女御八十一人。”

至于春秋战国时，更由百数十人增至数百数千人。《孟子·尽心篇》曰：“食前方丈，侍妾数百人。”赵岐注云：“侍妾众多至数百人。”《墨子·辞过篇》曰：“当今之君，其畜私也。大国拘女累千，小国累百。”《管子·小匡篇》也说：“（齐）襄公高台广池，湛乐饮酒。田猎罟弋，不听国政，卑圣侮上，惟女是崇；九妃六嫔，陈妾数千；食必粱肉；衣必文绣，而戎士冻饥，戎马待游车之弊，戎士待陈妾之余：倡优侏儒在前，而贤臣在后；是以国家不日益不月长。”《后汉书·荀爽传》有曰：“三代之季，淫而无节。瑶台倾宫，陈妾数百。阳竭于上，阴隔于下。”秦以前，统治阶级纵欲之程度，已颇可观了。

秦始皇灭了六国，统一天下之后，惟我独尊，自然更加任情纵欲了。《史记·秦本纪》云：“秦每破诸侯，写于其宫室，作之咸阳北阪上，南临渭，自雍门以东至泾、渭，殿屋复道周阁

① “古者后立六宫”应为“古者天子后立六宫”。《十三经注疏·礼记正义·昏义》，第1681页下栏 中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

相属。所谓诸侯美人钟鼓，以充之。”<sup>①</sup>《三辅旧事》云：“后宫列万余人，气上冲于天。”《留侯世家》云：“沛公入秦宫，宫室、帷帐、狗马、重宝、妇女以千数，意欲留居之。樊哙谏沛公出舍，沛公不听。”我们把这两段话合起来看，再把《阿房宫赋》念一遍，就可想见始皇发泄性欲的设备是多么周到了。

到了汉朝，一般无赖之徒，爬上了统治阶级，踏上了政治舞台。有机会剥削人民以图十足的饱暖，发泄性欲的方法，当然随便就学会了。人虽无赖，性欲却是天生现成，一旦到了十足的饱暖，性欲便暴发起来。《汉书·外戚传》云：“汉兴因秦之称号，帝母称皇太后，祖母称太皇太后，嫡称皇后，妾皆称夫人，又有美人、良人、八子、七子、长使、少使之号焉；至武帝制婕妤、姁娥、容华、充依，各有爵位；而元帝加昭仪之号，凡十四等云。”后汉时，王莽后宫的等级，较之前汉，虽然多者不过十余，少者只有四五，但后宫佳丽的总数，常在数千以上。《后汉书》称“武、元之后，世增淫费，至乃掖庭三千，增级十四”<sup>②</sup>。王莽的宫女，在更始人长安时，还有数千人，可见当时征集天下淑女之多了。

然而“上有好者，下必有甚焉者矣”，因为统治阶级的纵欲，遂使一般有钱有势的豪族游上，亦无不实行多妻纳妾。观《前汉书·贡禹传》中所述的一段话，可以证明：

武帝时，又多取好女至数千人，以填后宫，及弃天下，昭帝幼弱，霍光专事，不知礼正，妾多藏金钱、财物、鸟

① 《史记·秦本纪》作《史记·秦始皇本纪》；“写于其宫室”作“写放其宫室”；“所谓诸侯美人钟鼓”作“所得诸侯美人钟鼓”；“以充之”作“以充入之”。中华书局校点本，第236页，1975——本丛书编者注

② 《后汉书》卷十上。

兽、鱼鳖、牛马、虎豹、生禽，凡百九十物。尽瘞藏之。又皆以后宫女置于园陵，大失礼，逆天心，又未必称武帝意也。昭帝晏驾，光复行之。至孝宣皇帝时，陛下（元帝）悉有所言，群臣亦随故事，甚可痛也。故使天下承化，取女皆大过度，诸侯妻妾或至数百人，豪富吏民蓄歌者至数十人，是以内多怨女，外多旷夫，其过自上生，皆在大臣循故事之罪也。<sup>①</sup>

又班固《西都赋》云：

于且既庶且富，娱乐无疆，都人士女，殊异乎五。游士拟于公侯，列肆侈于姬臣。

至于当时一般以儒学著名的上大夫，也有许多纵情声色的，如前汉的张禹，本以通《易》及《论语》大义显名，但是他的学生，如走进他的内室，便可看见这位儒者的纵欲生活。

“崇每候禹，常责师宜置酒设乐，与弟子相娱。禹将崇入后堂，饮食，妇女相对。优人箎弦铿锵，昏夜乃罢。”<sup>②</sup>

又如后汉的马融，才高博洽，为世通儒。教养诸生，常有千数。然而他个人的生活，却偏于享乐方面。他的“居宇乐器，多存侈饰。常坐高堂，施降纱帐，前授生徒，后列女乐。”<sup>③</sup>

① 《汉书·贡禹传》：“安多藏金钱”作“安多藏金钱”，“尽瘞藏之”作“尽瘞藏之”，“豪富吏民蓄歌者至数十人”作“豪富吏民蓄歌者至数十人”。“外多旷夫”下有“及众庶葬埋，皆虚地上以实地下。其过自上生，皆在大臣循故事之罪也”。中华书局校点本，第3070～3071页，1975。——本丛书编者注

② 《前汉书》卷八十一。

③ 《后汉书》卷九十。

两汉多妻制所以盛极一时，盖始自帝王之纵欲无度，权贵者继起效尤，上行下效，士大夫、文士也都流于淫乐了。

魏晋南北朝时，战乱相寻，几无宁岁。经济现象也就极不稳固。天下既乱，特殊的权，此倒彼继，往往有一旦富贵的人，这些人想要铺扬其富贵，于是特别纵情于“声色”，拿女子来蹂躏<sup>①</sup>。王恺、石崇便是最好的代表。《晋书》谓恺置酒时，女使吹笛小失声韵，便殴杀之。又使特人行酒，客饮不尽，便杀美人。石崇爱妾十人，常屑沉香末象牙床上，使妾践之，无迹者赐珍珠百琲，有迹者即节其饮食令体轻。《斐子家语》谓家厕中，设绛帐大床，茵蓐甚丽，令两婢守之。人厕时，两婢进锦香囊。诸如此类，狎玩女子的人还多，如：

《晋书·平原王干传》：“干前后爱妾死，即敛，辄不钉棺，置后空室中，数日一发视或行淫秽，须其尸坏，乃葬。”《宋书·南郡王义宣传》：“义宣多畜嫖媵，后房千余，尼媪数百，男女三千人，崇饰绮丽，费用殷广。”《魏书·咸阳王禧传》：“禧性矫奢，贪淫财色，姬妾数十，意尚不已，衣被绣绮，车乘鲜丽。犹远有简聘，以姿其情，由是昧求货赂，奴婢数千，田业盐铁，偏于远近。”

《周书·李迁哲传》：“性复华侈，能厚自奉养，妾媵至有数百，男女六十九人。缘汉十余里间，第宅相次，姬人有子者分

① 案：娼妓与妾，原尤甚差别，妾是长期卖淫，是专卖；妓是短期卖淫，是分卖。酷守一夫一妻制的男子，不但不能娶妾，亦不应嫖妓。中国上古未有妓，越王勾践输淫佚过之寡妇于山上，十有忧思者，令游山上喜其意（《吴越春秋》），这是娼妓制之雏形。在距今二千四百年前，燕太子丹宾养勇士，不爱后宫美女，一时民化成俗，宾客相过，咸以妇人待宿，嫁娶之夕，男女无别，反以为荣（《班志》），也有娼妓性质，后汉武帝置营妓，以待军士之无妻室者，娼妓制度始正式成立。南北朝时声名大盛，不过那时的妓，实际上大都是妾。



处其中、各有僮仆侍婢奄闾守之。迁哲每鸣笛导从，往来其间，纵酒饮宴，尽平生之乐。”

这都是一般人臣的事，不过就正史所载，略举一二。至于南北朝的君主，那新兴的还好，亡国的，有几个不是妻妾无数，荒淫无度呢？如宋废帝、如齐东昏侯、如陈后主，他们的纵欲，都是历史上特别著称的。

隋朝的情形，比起南北朝来，也是有过之而无不及。《隋书·炀帝纪》称：“炀帝大业八年密诏江淮诸郡，阅视民间童女姿质端丽者，每岁贡之。”唐朝的情形，更加骇人听闻了：

《唐书·宦者列传》云：“玄宗承平，财用富足，不爱赏赐爵位。开元、天宝中，宫嫔大率至四万，宦者衣黄衣以上三千人，衣紫衣千余人。”

威斯特马克闻说非洲的娄安勾（Loango）王及乌干达（Uganda）王马提沙（Mtesa），皆拥有嫔妃七千人，便叹为一夫多妻的最高纪录，其实较之唐朝的皇帝，真是瞠乎其后了。

宋、元、明、清各朝的特殊阶级，也都是一般无二，不必详举了。

吴景超在《两汉多妻的家庭》一文中最后有几句话说：“有钱有势的人想‘御声色’，乃是多妻制度存在的主要原因。但在‘御声色’三字之下，不知道有多少人的幸福，便轻轻葬送了。”<sup>①</sup>

上述四项，是我认为中国多妻制起源之最重要的原因。此外如早婚的习惯，自然也不无多少的影响，据社会学家的研究，女子常较男子为早熟。女子成熟的年龄多半是在十二至十四岁，至晚不过十六岁；男子的成熟年龄，则在十六岁<sup>②</sup>。所以早年十

① 载《金陵学报》，第一卷，第一期。

② Hamilton, What's Wrong With marriage. T. P. 98.

几岁结婚的男女，年龄差不多相仿，但到了三十岁的时候，女子因为操劳与生育易早成衰老之态，而男子则年方力壮，正当有为之际，对他的妻子，当然不能满意，结果遂沦于纳妾或多妻之一途。古来女子因色衰爱弛的例证颇多，如顾况《弃妇词》：“……忆昔来嫁君，闻君甚周旋。及与同结发，值君适幽燕，孤魂托飞鸟，两眼如泪泉，流泉咽不下，万里关山道，及至见君归，物情弃衰残，新宠方妍好。”至若无恋爱的结婚，亦有相当的关系。中国从前纳妾的男子，其中也有一些是为不爱他的正妻的。近年以来，恋爱结婚的新说，风靡一时，一般知识阶级，因为想与无爱的旧妻离婚而不易实行，于是往往与新的爱人结合而形成所谓新式的多妻制。然而这只能算是次要的原因罢了。

临末，我想略为说明自周代成立聘娶制度之后，何以竟不能阻止多妻制的流行，这个理由也是很易了解的，因为聘娶制度根本是承认妇女为财产之一种，而不承认妇女有继承权，有独立的人格。妇女既有财产性质，故有钱的人，自然就有多妻的可能。妇女既没有继承权，没有独立的人格，她的价值，惟在生育，恐其生育不蕃，便可要求多妻了。所以聘娶制度惟有在买卖婚与聘娶婚之下滋生长养，所以中国三千年来的婚姻历史，只是一部多妻制度的历史！真正的一夫一妻制，惟有穷人奉行而已。

#### 四 结 论

根据以上的研究，我们可以很清楚地看出，中国多妻制度的起源及其存在，全然不是由于女性的过剩或男子有什么多妻

的本能<sup>①</sup>。它的形成，可说是女性失势的标记，男权高涨的结果，这尽如战胜者之对待战败者一样，一为鱼肉，一为刀俎，由是男子遂得自由占有女性，任意奴役女性，并且造作种种社会制度、道德观念以维护自己的行为了。所以，在这种制度之下，必然会产生种种的弊端和恶果，故中国数千年来的多妻制度，无疑的是一种变态的不合理的制度。大约八九年前，这种变态的不合理的制度，颇曾引起一度热烈的讨论。当时《妇女杂志》曾有“新性道德专号”的刊行，后来章锡琛先生等复集合关于一夫多妻问题的文字，编为《新性道德讨论集》。潘光旦先生在其所著《中国之家庭问题》中，亦曾发挥其意见。然而因为他们的立足点不同，故其结论也各异。章锡琛、周建人诸先生着眼在个人，故开口自由，闭口恋爱，甚至谓“如果经过两配偶者的许可，有了一种带着一夫二妻或二夫一妻的不贞操形式，只要不损害于社会及其他个人，也不能认为不道德的”；换言之，凡属对己可以自由，对人可以不侵及人格，对社会可以不妨害治安，而人我之间，能有真正的恋爱之行为，则无论一夫一妻、一夫多妻，或一妻多夫，皆不发生道德问题，这是一说。反对此说则着眼在社会道德，主张严格之一夫一妻制，凡足以为一夫多妻制的假借者，皆在摈斥之列；当时辩论中代表此派者有北京大学教授陈百年先生。潘光旦先生站在优生学者的立场，认为前二说者皆失之偏激，盖人之多妻，其原因有二，一为两性人口数之配称，二为男子见异思迁的心理。此二原因，使一夫一妻制不易于维持，故他以为一夫一妻制虽宜提

① 案英人格里康（Walter M. Gallichan）在《多妻制度下的女子》（*Woman under Polygamy*）一书中，谓人类有喜欢性关系的变化的冲动。这话我以为是对的，但有些人类学家以为多妻制度的起源是由于男子有多妻的本能，我则不敢相信。

倡，而于一夫多妻制，亦宜加以容忍<sup>①</sup>。

就我看来，章锡琛先生等的见解未免太偏于个人主义，在现在中国的社会状况之下，实行起来，诚恐流弊非浅。潘光旦先生从优生学的见地以讨论社会问题，持论亦诸多失当，我个人虽也主张推行严格的一夫一妻制，但我的着眼与陈先生不同。我是站在整个社会福利的前提以立论的。

据最近内政部全国人口调查，除广东、蒙古、西藏、西康未调查完毕与云南、湖南各省边境内苗民无法调查外，总计人口 412566196 人，其中男子占 230339792 人，女子占 182226404 人，各省市男女比较，皆男多于女，其比例约为 125 比 100，这个比例也许相差过甚，不符事实，但据许仕廉、乔启明两先生的零星调查，男女比例大都亦在 120 与 100，从此推测，中国每年男子过剩，至少也有三几千万人，这个数目岂不惊人？中国贫穷男子独身者的众多与娼妓业的发达，想必与这个畸形现象有密切关系。假令我们遵从潘先生的主张，容忍多妻制之存在，岂不是更促进娼妓业的发达和增进贫穷男子的独身吗？李剑华先生在《由中国男多于女所发生的失婚问题及其影响的假设》一文中曾有几句很沉痛的话，说：“……中国男女的性的分派已不平衡了。一夫一妻，犹且不够，而（贫苦家庭）妇女，为禁不起生活问题的重压，又纷纷然投入于妾与娼妓的漩涡，于是社会上多有一妾，便有一人失婚了，多有一娼妓，便有一人失婚，多有十个妾，便有十人失婚了，多有十个娼妓，便有十人失婚了，多有百妾，便有百人失婚了，多有百个娼妓，便有百人失婚了，可以说，妾若干，失婚者若干，娼妓若干，失婚者若干。”<sup>②</sup> 这是一个何等严重的社会问题！现在中国的经济问题，

① 参阅潘光旦《中国之家庭问题》，第 204～228 页。

② 见中国社会学会编《中国人口问题》，第 249 页。

已有许多人在那么研究、讨论，但与经济问题有同样的严重性的两性问题及多妻问题，则近年来反见消沉，没有多少人注意了。岂不可怪？

（原载《新社会科学季刊》第1卷第2期，1934年9月）

郑振铎

## 释 讳 篇

---

郑振铎（1898～1958），男，福建长乐人。著名学者。曾任复旦大学教授，中央文化部文物司司长，文化部副部长，中国科学院文学所所长，中国民间文艺研究会副主席等职。代表作有《插图本中国文学史》、《俗文学史》等。

---

### 一

“名字”的讳避，没有比我们更保留得顽固而久远的。古人讳君名，讳亲名。《尚书·金縢》里有一段文字：

惟尔元孙某，遘厉虐疾。若尔三王，是有丕子之责于天，以旦代某之身。

周公旦不敢称其兄弟武王发之名，而称之曰：某。后人讳圣人之名，于读经书时，每遇孔丘、孟轲之名，读时必将“丘”、“轲”改读作“某”。像《论语》：

子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。（《公冶长》第五）

读时，则必讳之曰：“必有忠信如某者焉，不如某之好学也。”

对于神道之名，也往往讳言之。关羽在元代似便已确定了他的神的地位，故元刊《三国志平话》对于张飞、刘备皆称名，独对关羽则称之曰关公而不名：“见关公街前过，生得状貌非俗，衣服褴褛，非是本处人。纵步向前，见关公施礼。关公还礼。”罗贯中的《三国志通俗演义》则对关羽尤为崇敬。在“宗寮”里则无人不称名，独羽则称之曰：关某。在正文里，则也独称之曰关某：“共拜玄德为兄，关某次之，张飞为弟……关某造八十二斤青龙偃月刀。”始终不敢一斥其名。

对于帝王之名，他们讳之尤严，避之尤谨。甚至把古人的姓名也都改了，以避帝王之讳。像东汉显宗名庄，遂把庄忌改为严忌，庄君平改为严君平，庄子陵改为严子陵。东汉宣帝名询，遂把荀卿改为孙卿。汉武帝名彻，因改彻侯为通侯，蒯彻为蒯通。至于因犯当代之帝讳而改名，则更为当然之事了。

杜伯度名操。曹魏时，避曹操讳，故隐操字，而名为伯度。五代时，陶僊本姓唐。避晋祖石敬瑭名，乃改姓为陶。

这种例子实在多极了，我们随时都可以遇到，不必再多引了。

在刻版书流行时代，凡遇帝讳，皆缺笔。今日版本研究者所谓“宋讳缺笔”者，即指避宋帝名而缺笔者。往往借此而得考证出刊刻的年代。

清帝之名，在八股未废时，士子初学为文，便须习知避忌，像“玄”字改作“元”，或写作“𤣥”；“慎”字因避“禛”字的兼讳而写作“愼”（王鸿绪《明史稿》的原刻初印本，每页版心

皆作慎修堂，后印者则慎字皆缺笔矣）。若干年前，遗老们刻书，对于溥仪的名字尚加以讳避，仪字皆刻作“儀”。

对于亲名，人子也往往讳之惟谨。行文时，对于祖父及先代皆称为某某公（往往以官爵称之）而不敢斥名。人有不知，（或有意）犯其祖或父讳者，往往痛哭流涕，视为大可伤心之事，或视为奇耻大辱，终身不忘。《世说新语》记着一段很有趣的故事：

卢志于众坐问陆士衡：“陆逊、陆抗是君何物？”答曰：“如卿子卢毓、卢珽”。士龙失色。既出户，谓兄曰：

“何至如此！彼容不相知也。”士衡正色曰：“我父祖名播海内，宁有不知。鬼子敢尔！”议者疑二陆优劣。谢公以此定之。（《方正》第五）

士衡对于卢志的有意的侮辱立刻便给以报复，在当时是视为很得体的。

韩愈劝李贺举进士。而与贺争名的人却以贺父名晋肃，以为他不应该举进士。愈因此作《讳辨》：

愈与李贺书，劝贺举进士。贺举进士有名。与贺争名者毁之曰：贺父名晋肃，贺不举进士为是，劝之举者为非。听者不察也，和而唱之，同然一辞。皇甫湜曰：若不明白，子与贺且得罪。愈曰：然。律曰：二名不偏讳。释之者曰：谓若言“征”不称“在”，言“在”不称“征”是也（按：孔子母名征在）。律曰：不讳嫌名。释之者曰：谓若禹与雨、丘与菑之类是也。今贺父名晋肃，贺举进士，为犯二名律乎？为犯嫌名律乎？父名晋肃，子不得举进士。若父名仁，子不得为人乎？



这一篇《讳辨》骂得很痛快！

但像避“晋肃”之讳而遂谓不应举进士的例子，或因避个人的专名之故而把事物之名改换了的例子，在实际上却也不少概见。

宋朱翌《猗觉寮杂记》三（《学海类编》本）云：

始皇讳政，以“正”月为“端”月。吕后讳雉，以雉为野鸡。杨行密据扬州，州人以蜜为蜂糖。钱元瓘据浙，浙人以一贯为一千。石勒据长安，北人以罗勒为香菜，至今不改。必是当时犯讳令严，故人不犯。本朝宽厚，自非举子为文，臣寮奏牍，不敢犯庙讳，天下人语言，未尝讳也。

在唐之前，大约君与父之讳是被过分的重视着的。至于朋友的名字，也许还不怎样避讳。但到了宋之后，则辈分略长或官爵稍高者之名也都被避讳了。朋友们之间尤以呼“名”为不大敬之条。

《猗觉寮杂记》（一）云：

唐人诗多自用名，及呼人名与第行，皆情实也。杜云：甫昔少年日，白也诗无敌。退之云：愈昔从事大梁下，籍也陇头流之类。今皆不然。不特不自呼其名，若呼人名，则必取大怨怒。世道浅促，至诚之事扫地矣。

这种讳“名”的风气，到今日还没有改，还很顽强的依附于一般人的心上，几乎每一个读书的人，或略识之无的人，在“名”之外，必定还有“字”，还有“号”，甚至一个人有十个八个的别号。当两个不相识者相见时，必不敢问他的名，必定是

于问明了“姓”之后，接着便很谦恭的问道：

“台甫是……？”

被问者也必答之道：“贱字是……。”

作者往往接得不相识的来信，于“振铎先生”之旁，注道：“未知台甫，敬乞原谅”一类的字样。

元人每以贱役而也有“字”或“号”为愤慨。《太和正音谱》云：“异类托姓，有名无字，赵明镜讹传赵文敬，非也。张酷贫讹传张国宾，非也……古之名娼也，止以乐名称之耳，亘世无字。”刘时中《上高监司》“端正好”套云：“余米的唤子良，卖肉的呼仲甫，做皮的是仲才、邦辅，唤清之必定开沽，卖油的唤仲明，卖盐的称士鲁……开张卖饭的呼君宝，磨面登罗底叫得夫。可足云乎！”

民国以来，以走卒而为大将者不少。当他们飞黄腾达的时候，便于本名之外，而也有了“字”与“号”了。张宗昌字效坤，他的伶俐们便尊之曰：“效帅”；吴佩孚字于玉，人也称之曰：“玉帅”。甚至像段祺瑞一流的人，一般人则称之曰“芝老”（他字芝泉），或曰“合肥”而不名（段为安徽合肥人）。这给新闻记者们以很大的麻烦。他们非有过人的记忆力不可；对于每一个政治舞台上的人物的名号，至少得费个若干时候的探讨的功夫。对于读报者也往往是一个障碍，如果记者只记其字而不写出其名来时。作者从前曾经不知效坤是何许人（宋哲元字明轩，知者也不会很多的）。

卜陈彝《握兰轩随笔》（卷下）云：

凡投刺开面页，古用正字。张居正为相时，避其讳，黏签，后相沿用签。非是。

为了避一个相公之名，连日用的“刺”也都改了样子。可

见我们避讳之慎重其事。

在今日还是如此，如果对一个朋友而直呼其名，便有被视作“大不敬”的危险（在法庭上，法官对犯人才呼名的）。

记得去年“国民政府”还有过一个命令，吩咐各报馆不许直书各要人之名。

为什么这个古老的习惯到今日还顽强的产生着呢？为什么呼名便是“不敬”呢？这种“不敬”的观念何以会发生的呢？为什么须避讳，须讳名而可以不讳字呢？

说来话长，总之，也是从很古远很古远的时代遗留下来的原始的“禁忌”的一种。在古远的时代是一种“禁忌”。到了后来，便变成了礼貌或道德或法律的问题了。

## 二

远古的人，对于自己的名字是视作很神秘的东西的。原始人相信他们自己的名字，和他们的生命有着不可分离的关系。他们相信，每个人的名字乃是他自己的重要的一部分；别人的名字和神的名字也是如此。他们取名以分别人、己。他更相信：知道了神、鬼或人的名字，便可以把这个名字的主人置在他的势力内，便可以给这个名字以危害。因此，他常预防着他的名字为人所知。当对友人隐瞒着，而更永不为其敌人所知。

这个信仰的发生，乃由于原始社会的原始人，对于物与主，名与物，象征与实在的分辨不清。这乃是最普遍的野蛮思想之一。他们对于生物与无生物的区别永远纠葛不清。他们把每株树，每一条河流，每一块岩石，都人格化了，都视作和自己同样的有思想，有感情的东西。

在原始社会里，魔术乃是不可见的恐怖之国的根源。几乎每件东西都成为魔术之媒介。魔术乃是原始人生活的主宰。他

们不知物的真相，而相信其可为善或恶的媒介——大体是属于恶的居多。

他们相信，名字乃是他们自己的一部分，和一切身上的东西，例如须、发、爪之类相同，而较他们尤为重要。故必须隐匿起来，以免成为魔术之媒介，而为敌人所利用。

他们相信，知道或懂得某一件事，乃是在实际上捉住或得到那一件事。所以，知道了敌人的名字便是实际上或捉住了或获到了他的自身。

在中国这种信仰在很后期的传奇或小说里还保存得很多。在吴承恩的《西游记》里有一个很好的例子：

二魔道：“你来寻事，必要索战。我也不与你交兵。我且叫你一声，你敢应我么？”行者道：“何怕你叫上千声，我就答应你万声！”那魔执了宝贝，跳在空中，把底儿朝天，口儿朝地，叫声：孙行者，行者却不敢答应，又叫一声，行者却决忍不住应了一声。嗖的被他吸进葫芦去，贴上贴儿。

这是第三十四回“魔头巧算困心猿，大圣腾那骗宝贝”的一段。孙行者答应了一声，便被吸进紫金葫芦里去。但后来被行者设计赚出那个葫芦之外来。他变作小妖，盗了那葫芦来，却变了一个假的捧在手里。

在同书第三十五回“外道施威欺正性，心猿获宝伏邪魔”里，作者接着写孙行者和紫金葫芦的主人银角大王斗法。银角大王执的是假的葫芦，行者执的却是真的一个。行者让银角大王先叫他的名字，却吸不进他去。但当行者执着真的紫金葫芦叫一声银角大王时，这妖魔他自己却被吸进葫芦里去了。

大圣道：“说得是！我就让你先装。”那怪甚喜。急纵身跳将起去，到空中，执着葫芦，叫一声：“行者孙！”大圣听得，却就不歇气连应了八九声，只是不能装去。那魔坠将下来，跌脚捶胸道：“天那！只说世情不改变哩。这样个宝贝，也怕老公，雌见了雄，就不敢装了！”行者笑道：“你且收起，轮到老孙该叫你哩。”急纵筋斗跳起去，将葫芦底儿朝天，口儿朝地照定妖魔，叫声：“银角大王！”那怪只得应了一声，倏的装在里面，被行者贴上太上老君急急如律令奉敕的帖子。心中暗喜道：“我的儿！你今日也来试试新了！”

还有一个老妖，名金角大王，他也有一件法宝，是净瓶，其作用和银角大王的葫芦相同，却也同样的作法自毙。

那妖抵敌不住，纵风往南逃走。八戒、沙僧紧紧赶来。大圣急纵云跳在空中，解下净瓶，罩定老魔，叫声：“金角大王。”那怪只道是自家败残的小妖叫声，就回头应了一声，嗖的装将进去，被行者贴上太上老君律令。只见那七星剑坠落尘埃，也归了行者。

在《武王伐纣》书里也已有了呼名作法的事。《封神传》所写的呼名落马的事尤多；迷魂阵的布置，以处置敌名为主要的法术之一。第十四回“哪吒现莲花化身”写哪吒既已拆骨肉还了父母，一灵不昧，东西飘荡，到了他师父太乙真人那里。太乙真人把莲花布成哪吒之身，一唤着哪吒的名字，他便幻成了人形。

“既为你，就与你做件好事。”叫金霞童儿，把五莲池

中莲花，摘二枝，荷叶摘三个来。童子忙忙取了荷叶莲花，放于地下。真人将花勒下瓣儿，铺成三才。又将荷叶梗儿折成三百骨节，三个荷叶，按上中下，按天地人，真人将一粒金丹，放于居中，法用先天气运九转，分离龙坎虎，缚住哪吒魂魄，望荷莲里一推，喝声：“哪吒不成人形，更待何时！”只听得响一声，跳起一个人来，面如傅粉，唇似涂朱，眼运精丸，身长一丈六尺。此乃哪吒莲花化身。

这里唤名的魔术是使用于善的方面的。但大多数唤名的魔术却都是使用于恶的方面的。《封神传》第三十六回“张桂芳奉诏西征”写呼名落马事尤为详尽。

张桂芳仗胸中左道之术，一心要擒飞虎。二将酣战，未及十五合，张桂芳大叫：“黄飞虎不下马，更待何时！”飞虎不由自己，撞下鞍辔。军士方欲上前擒获，只见对阵上一将，乃是周纪，飞马冲来，抡斧直取张桂芳。黄飞龙、飞豹二将齐出，把飞虎抢去。周纪大战桂芳。张桂芳掩一枪就走，周纪不知其故，随后赶来。张桂芳知道周纪，大叫一声：“周纪不下马，更待何时！”周纪吊下马来。及至众将救时，已被众士卒生擒活捉，拿进辕门。

姜子牙见“桂芳左道呼名落马”，无法可施，只好挂上免战牌。但后来哪吒奉师命下山，来助子牙，那左道之术，方才被破。

先行风林领兵出营，城下搦战。探马报入相府。哪吒答应道：“弟子愿往。”子牙曰：“是必小心！桂芳左道、呼名落马。”哪吒答曰：“弟子见机而作。”即登风火轮，开门出城。见一将蓝靛脸，朱砂发，凶恶多端，用狼牙棒，走马出阵。见哪吒脚

踏二轮，问曰：“汝是何人？”哪吒答曰：“吾乃姜丞相师侄，李哪吒是也。尔可是张桂芳，专会呼名落马的？”风林曰：“非也！吾乃是先行官风林。”哪吒曰：“饶你不死，只唤出张桂芳来。”风林大怒，纵马使棒来取哪吒，手内枪棒两相架隔。轮马相交，枪棒并举，大战城下。有诗为证：

下山首战会风林，发手成功岂易寻。  
不是武王洪福大，西岐城下事难禁。

……

且说风林败回进营，见桂芳备言前事。又报哪吒坐名搦战。张桂芳大怒，忙上马提枪出营。一见哪吒耀武扬威，张桂芳问道：“踞风火轮者可是哪吒么？”哪吒答道：“然。”张桂芳曰：“你打吾先行官是尔！”哪吒大喝一声：“匹夫！说你善能呼名落马，特来擒尔！”把枪一晃来取。桂芳急架相迎。轮马相交，双枪并举，好一场杀！一个是莲花化身灵珠子，一个是封神榜上一丧门。

……

话说张桂芳大战哪吒三四十回合。哪吒枪乃太乙仙传，使开如飞电绕长空，风声临玉树。张桂芳虽是枪法精熟，也自雄威敌，不能久战。随用道术要擒哪吒。桂芳大呼曰：“哪吒不下车来，更待何时！”哪吒也吃一惊，把脚踏定二轮，却不得下来。桂芳见叫不下轮来，大惊：“老师秘授之叫话捉将，道名拿人，往常响应。今日为何不准？”只得再叫一声。哪吒只是不理，连叫三声。哪吒大骂：“大胆匹夫！我不下来凭我，难道你强叫我下来？”

为什么张桂芳不能叫得哪吒下轮呢？这因为哪吒乃莲花化身，“哪里有三魂七魄，于此不得叫下轮来。”凡人们则被叫一

声，魂魄不居一体，散在各方，自然落马了。第三十七回“姜子牙一上昆仑”里有一段故事很妙：

元始曰：“此去但凡有人叫你的，不可应他。若是应他，有三十六路征伐你。东海还有一人等你。务要小心！你去罢。”子牙出宫。有南极仙翁送子牙，子牙曰：“师兄，我上山参谒老师，恳求指点，以退张桂芳。老师不肯慈悲，奈何奈何？”南极仙翁曰：“上天数定，终不能移。只是有人叫你，切不可应他，著实要紧！我不得远送你了。”子牙捧定封神榜，往前行至麒麟崖，才驾土遁，脑后有人叫姜子牙。子牙曰：“当真有人叫，不可应他。”后边又叫子牙公，也不应。又叫姜丞相。也不应。连声叫三五次，见子牙不应，那人大叫曰：“姜尚，你忒薄情而忘旧也！你今就做丞相，位极人臣，独不思在玉虚宫与你学道四十年！今日连呼你数次，应也不应！”子牙听得如此言语，只得回头看时，见一道人。话说子牙一看，原来是师弟申公豹。

因了子牙这一声答应，惹得后来无数的兵戈。这可以说是关于名字的魔术的最大作用了。同书第四十四回“子牙魂游昆仑山”写子牙因被姚天君把名字写在草人身上而得到了恶疾。

姚天君让过众人，随入落魂阵内，筑一土台，设立香案，台上扎一草人，草人身上写姜尚的名字。草人头上点三盏灯，足下点七盏灯。上三盏名为催魂灯，下七盏名为捉魄灯。姚天君披发仗剑，步罡念咒，于台前发符，用印子空中。一日拜三次。连拜了三四日，就把子牙拜得颠三倒四，坐卧不安。



像这一类的例子是举之不尽的。这里只不过略举其最著者耳。

和哪吒的幻形相同的，还有元王晔《桃花女破法斗周公杂剧》里面写的两件事：其一，在楔子里，桃花女欲救石留住之命，命石留住之母，于三更时候，将马勺儿去那门限上敲三下，叫三声。留住果然因此躲避了他的死亡。

其二，在第四折里，桃花女已被周公咒死，却在事前吩咐彭大向她耳朵根边高叫三声：“桃花女快苏醒者！”她便得还魂。

这两个例子都是呼名之术用之于善的方面的。不过更多的却是敌人利用着知道的名字来施展其魔术于那名字的主人的身上。

巫蛊之术就是这法术的一支。至今，把所欲诅咒的人的名字写在木人身上用以厌之、害之的法术，还是流行于民间无知识者的社会里。

### 三

不仅凡人们会受名字的魔术的影响，就是鬼神也往往因为名字为人所知而被控制而不能施展其超自然的威力。

最有名的一个例子，便是《汤底托》(Tom Tit Tot)，这是一个英国的民间故事。

却说有一个女儿很贪嘴，她食去母亲留下的饼。她母亲很不高兴，坐在门边唱述女儿的事。恰好国王经过那里。

国王问道：“你歌唱的是什么事呢？”

老太婆不好意思述出女儿的贪嘴，便说谎道：“我唱说，我的女儿一天会绞五架线。”

国王便娶她为妻。但是一个条件：在新婚的十一个月

中，她可以衣食称心如意。但到了第十二月的第一天，她每天须要绞五架线。如果绞不完，便要被杀死。

婚后的十一个月，果然十分快乐。到了十一月快尽的时候，她以为国王已经把这件事忘记了。不料，最后一天，国王却带她到一个小房间里。这房间除了一架绞线机和一张板凳外别无他物。第二天，他给她些麻绳。她开始惊骇，不知怎么办好。她坐在板凳上哭着。突然，她听见门外有一个打门的声音，她开了门，进来了一个长尾的小黑物。他说：“不要哭，我会帮助你的。我每天取去麻绳，绞好了带回给你。只是我将每夜给你猜三次我的名字。到了月尽，如果还猜不着，你便将成为我的。”这样，一天天的过去。到了月尽的前一夜，她还在乱猜道：“是皮尔？”

“不对的。”

“是尼特？”

“不对的。”

“是马克？”

“也不对的。”

他哈哈的笑着，说道：“只有明天一夜了！你便是我的了！”

那一天，国王和她一同用饭，只吃了几口，便吃吃的笑个不已。他告诉她说，他在打猎时，看见一个长尾的小黑物，在用一张小小的织机在织着线，一边在唱着：

“不要，不要说出来，  
我的名字是汤·底·托。”

她心里喜欢得几乎说不出话来。

到了晚上，这小黑物又来了。他问道：“我的名字是什么？再猜不着，你便是我的了！”

她退了几步，一手指着他，故意迟疑的说道：“是梭罗

门?”

“不对的。”

“是西倍地?”

“也不对的。”

最后，她便指着他道：“你的名字是汤·底·托!”

他立刻逃到黑暗里，从此不再出现。

“汤·底·托”型的故事，在全世界都可以找得到。所有这一切同型的故事，其结构的中心都在那怪物的名字的发现。

在一个推洛尔（Tyrol）的故事里，主人翁是一位公爵夫人。她的丈夫有一天在树林里打猎，突然遇到了一个红眼长须的矮人，告诉他说，他侵犯了他的疆界，如果不偿以他自己的生命，便须把他的妻送给了他。公爵再三的恳求他。最后，他让步的说，如果在一个月内，公爵夫人找不出他的名字来，她便是他的了。他们约定了，公爵夫人将到一株古树边和他见面三次，每次猜三个名字，共猜九回。到了月尽，她履约到了古树那里，和矮人见面，猜道：

“是裘尼?”

“是菲契特?”

“是福尔?”

矮人快乐得叫起来，说道“猜不着。”

她回到古堡中，在礼拜堂里虔诚祷告。

到了第二天，她猜第二次。

“是海发?”

“是柏鲁登?”

“是土尔根?”

矮人道：“猜不着!”

当第三天她到了古树边时，矮人没有在那里。她信步的向前走去，到了一个可爱的山谷里，看见一所小屋。她蹑足的走到窗前，偷偷的望着，看见那个矮人在屋里快乐的跳来跳去，一面唱着他自己的名字，公爵夫人异常高兴的回到了古树边。

当矮人来时，她故意的逗着他道：

“是蒲尔？”

矮人摇摇头。

“是西格？”

矮人开始有些吃惊了。

“是蒲尔西尼格尔！”她高声的叫道。

于是矮人睁圆了一双红眼，大怒的咆哮而去，没入黑暗中永远的不见了。

在 R. H. Busk 译的 *Sagas from the Far East* 里，有一则故事说：一位国王命他的儿子出外游历，以增见闻。太子带了他的好友——首相的儿子同去。在他们回程时，首相的儿子妒忌太子的智慧，骗他入一座森林里，杀死了他。当太子死时，他说道：“阿巴拉契加。”当首相的儿子到了皇宫时，他告诉国王说，太子在途中因病而死，临死时，他只说了一个字：“阿巴拉契加！”

于是国王召集他的巫师们来，告诉他们说，如果他们在七天之内，不能发现“阿巴拉契加”这个名字的意义，他们便全都处死刑。

但巫师们焦思苦虑了六天，还猜不出这个名字的意义来。

正当第七天时，有一个学生走来告诉他们说，不要灰心了，他已经为他们找到那个名字的意义了。当他卧在一株树下时，他听见一只鸟儿告诉他的雏鸟说，不要吵着要吃的了，明天早

晨可汗要杀死一千人，因为他们找不出“阿巴拉契加”这个名字的意义。这个名字的意义，那只鸟说道，乃是：“我的好友骗我到了一座密林里，杀死了我。”

巫师们立刻跑去告诉可汗。他因此把首相的儿子捉来杀了。

这最后的一个故事，和“汤·底·托”型虽略有不同，而其重心在发见一个名字的意义却和发见一个名字很相同。

发见了一个名字，居然具有这样重要的意义与作用，可见野蛮人对于名字的如何重视了。

上文所举的呼名落马等等故事也都可以归在这一部分的研究里。

#### 四

原始人相信一个人身体的实在的附属物，像发、须、爪之类，足以为魔术的或巫蛊的媒介物，跟着便也相信“非实在”的东西，像阴影、影像和名字等，也都足以被当作施展魔术于其身上或巫蛊之用的。

原始人于声光之学毫无所知。他们对于空谷的回声，水中的倒影，跟随在他身后的人影，都觉得可以证明人是有第二个自己，即灵魂的。

巴梭托人(The Basuto)不走河岸上，生怕他的影子落在河上，一只鳄鱼会捉了他，因此施害于他。在韦塔岛(Wetar Island)上，有巫师们专门会以刀矛刺人的阴影以致人于疾痛。亚拉伯人相信，如果有一只土狼踏在一个人影上，那个人便会啞的。在近代的罗马尼亚存在着：凡一座新建筑必须葬一个牺牲者给土神的风俗之遗习，即建筑者须骗一个过路人走近，使他的阴影刚好投在基石上，他们相信，这个人在这年内必定会死去。

原始人对于阴影的迷信，同样的在名字上也见到。

维多利亚（Victoria）的黑人，极不愿意把他们的真名告诉别人，生怕会为巫师所利用。塔斯曼人（Tasman）也十分不高兴他们的名字被人说出。

在西非洲的齐语（The Tshi Speaking）族里，一个人的名字，除了最近的亲属外，无人知之，他们都只知道他的译名，而不知他的真名。依委语（The Ewe Speaking）族的人相信：名字与人具有实际的关联，用着他的名字，便可以给那个人以危害。

不列颠·几内亚（British Guinea）的印度人对于名字看得异常的重要。名字的主人极不愿意说出它来，显然他们相信，名字乃是人的一部分，知道了它，便对他有一部分的控御之力了。为了避免他们的名字为人所知，所以一个印度人对别一个呼唤着时，常依据着他们的亲属关系而称呼着的。

对于一个白人，他们也不愿意告诉其名。这事显然是不便的，因为根本没有亲属关系，无法可称呼，于是印度人便请白人给他一个名字。这个名字常是写在一片白纸上。当别一个白人问他的名字时，他便将这片纸给他看。

不列颠·哥伦比亚（British Columbia）的印第安人，决不愿意说出他的名字。所以你永远不能从他自己那里得到他的真名；但从同伴们口中却可以得到。

美洲的印第安人，名字是一种圣物，不轻易为人所知。

许多黑足人（Black Foot）每一季都要改换一个名字。每当一个黑足人成就了一件功名或事业时，也就改换一个名字。这种改名之俗，在文明社会里也极常见。所谓东坡居士、半山等等的“号”，在我们社会里是极常见的，每有易居一地，新建一室，新得一物而起一新号的。又每当一个武士成就了事功之后，皇帝也常赐姓或赐名以旌异之。

《水浒传》里的呼保义（宋江）、智多星（吴用）、黑旋风（李逵），乃至浪里白条、母大虫、矮脚虎等等的诨名，也是和这个古老的禁忌有关的。

英国侵略尼泊尔的战争时，尼泊尔人却要侦探出英军统帅的名字而加以巫术。又，在英国侵略印度战争时，莱克将军（Lake）克取一个城池，竟不费吹灰之力，他觉得很奇怪。后来才知道他的名字在土人言语里其意义是鳄鱼。这城原来有一个预言，说要为鳄鱼所攻取。

像这样的例子在中国也不少。《水浒传》里的“遇洪而开”以及什么《烧饼歌》之流，也都是关于名字的谜的作祟而已。

## 五

古埃及人把姓名遍写于壁上及他处。他们相信，如果名字被涂抹了，人便也不会活着了。

埃及人相信灵魂有八个，第八个是 Reu，即“名字”，不朽的我的一部分。没有了它，人便不能生存。

流行于英国人间的一首民歌：

What is your name?

Pudding and tame

If you ask me again I' ll tell you the same.

充分的可以表现出这古老的名的禁忌之术，还保存在今日的社会里的遗迹。

在许多地方，乳名是特别被重视；只有乳名才有被作为魔术之媒介的力量。

这个观念是极为普遍的流行于各时代的。当一个孩子生下

来时，取名之礼是很隆重的。在基督教、天主教的诸国里，受洗礼时的名字乃是真名，乃是登记在天上之名。所以，在没有取名之前，他们把孩子保护得异常的周密，生怕为恶鬼所窃去。苏格兰人严守着新生之子，把渔网挂在帐前，以阻魔鬼的人来。丹麦人将盐面包，放在孩子的四周。他们隐藏教名，不使恶鬼害他。

中国人对于小孩，欲其成大无灾，常常取以贱名，如“猪矢”、“小狗”之类。此风俗在沿海一带，如福建等省尤为甚。

我们相信凡人在疾病时，灵魂是失落了——特别是孩子——或迷途了，叫他的名字也会归来：他的魂也许会憬然有悟，归附于体，而病以愈。这叫魂之术，来源极早（《大招》、《招魂》），而今日还甚流行于各地。一盏灯笼，一面锣，一声声的喊着名字，在黑漆漆的夜里，冷寂寂的街上，那景象是极为惨怖的。

## 六

因此，改名之典，便也被视为十分慎重。

《旧约·创世纪》云：“你的名字不再为亚伯兰，要改为亚伯拉罕，因为我已将你作为许多国之父了。”

同书同记又说：“他说你的名字不再叫约可伯，但为以色列，因为你是一个王，有天与人的权力且可得胜。”

在中国，改名以应天象，以应纬讖等等的事，在历史上异常的多。最好的例子是刘歆改名为刘秀的事，因为他相信“刘秀将为天子”的讖语。

历代帝王的改元，也往往都是为了去凶就吉，他们相信，一改了元便可以气象一新。

古人对于改名或另取一字是十分慎重的。



《仪礼·士冠礼》里有宾为行冠礼的少年取“字”。其“字辞”极为慎重。其辞：“礼仪既备，令月吉日，昭告尔字。爰字孔嘉，髦士攸宜，宜之于假，永受保之。”

今人也还有“自某年某月某日起，改名某某”的举动。钱玄同先生废姓，改为疑古玄同是好例。

## 七

名的禁忌，在原始人社会里最为顽固而流行。至今还顽强的保留着不少遗迹。他们有种种的“禁忌”，像岳父母之名，不能呼出。在印度人里，妻不呼夫名，称“他”、“家人”等。我们中国人也是如此。妻称夫为“他”，如有子女，则称为某某（子名或女名）的爹。妻名，夫也常不说出，似不应为人所知者，或称为“内人”、“内子”、“贱内”、“家的”，或仅称为“她”。

有名的 Cupid and Psyche 的故事及魏格纳歌剧 Lohengrin 的故事，都是关于破坏了这种“禁忌”的一种结果。

至于讳君父之名及神道名，则自是当然的；上文已详之。这里更举一二个例：在西兰地方，国王名水，则“水”易新名，国王名刀，则“刀”易新名。有一个地方，国王登极时，即改名。有言旧名者，杀无赦。

我们由上文所述，可以知道，人类远古的蛮性，其遗留于今日社会中者，实在不少。而中国孔子所欲保存者，有不少便是这一类的东西。

（原载《公论丛书》，1938）

## 出妻史话

“出妻”是中国历史舞台——封建剧场上所演出许多凄惨剧目中的一项特殊插曲。和在其他的封建惨剧中的角色一样，妇女又再度串扮了被损害与被侮辱的一员。

揭开历史舞台的帷幕，第一出被编排成的节目，似乎是老天有意和后世圣贤的偶像崇拜者开玩笑，站在舞台上的不是那个，套一句旧小说中的写法，即——“俺乃孔丘是也！”

《礼记·檀弓篇》<sup>①</sup>就是这幕戏的现在“说明书”(!):

伯鱼之母死，期而犹哭。夫子闻之曰：“谁与哭者？”  
门人曰：“鲤也。”夫子曰：“嘻，其甚也。”伯鱼闻之，遂除之。

朱熹的注解中说：“伯鱼之母出而死，父在为母期而有禭，出母则无禭，伯鱼乃夫子为后之子，则于礼无服，期而无哭矣。”伯鱼（鲤）即孔子的儿子（也即子思的“老子”），因为替自己的生母（喟也即孔子的“出妻”）多哭了几声，孔子闻之，然而叹：“嘻，太过分哩！”不想临到子思身辈，又重演了一幕出妻的节目。在同一的《檀弓》篇上有言为证：

— — — — —

① 《礼记·檀弓篇》应为《礼记·檀弓》。——本丛书编者注

子上之母，死而不丧（按《礼》所载，被出而死，不丧其母）。门人问诸子思曰：“昔者子之先君子丧出母乎？”曰：“然。”“子之不使白也丧之，何也？”子思曰：“昔者吾先君子无所失道。道隆则从而隆，道污则从而污，伋则安能？为伋也妻者，是为白也母。不为伋也妻者，是不为白也母。”故孔氏之丧出母，自子思始也。

“孔氏三世出妻”正乃“一代不如一代”，孔子出妻，伯鱼“期而犹哭”，子思（伋）便爽性叫子上（白）不必丧其出母，他的理由是这样：因为“她现在既不是我的老婆，当然也不能再是白（子上）的母亲喽！”

根据于孔夫子的“子为父后”，出妻之子与亲身哺养的生母无涉的逻辑，做儿子的白无丧其出母的理由。虽然在古老的《诗经》中有“母矣育我”的句子，但当慈母被其严父赶出家门而变成了出母，于是遂不得不视同陌路的行人了。对于陌生人的老妇，其死亡之不屑一顾也是不必细说的事，自然更无为其守丧的必要。

满口忠孝，仁义廉耻，举措道貌岸然，行必奉礼的圣贤君子，揭穿了来看，却原来还是二千余年前任意出妻的“始（？）作俑者”。

这是历史的揶揄！

于是也就不免要引起一般“圣贤之徒”们来替其掩迹偏护，混淆真象。此犹舞台之需插科打诨以博观众一笑，我们历史上不乏这种作风的“帮忙”人物。有一种名称《孔子家语》的伪书，它的序文中也提到孔氏三世出妻的“古迹”：不过内中已换了“室”：

自叔梁纥始出妻，及伯鱼亦出妻，至子思又出妻，故称孔氏三世出妻。

替古人辩护的人，大都因为“热心”过分，常时不免有些“热昏”，由于“热昏”失掉理智，也就管不到（或忘掉）别人也会拿它作把柄，“以子之矛攻子之盾”来反身还击。中国有句俗语：“弄巧成拙”，如果《家语》之话不虚，孔氏一门加上孔子的老子——叔梁纥，实不止“三世出妻”而是“四世出妻”了。这或许太出乎他的意外，“叔梁纥换孔丘”的结果反而露出破绽，授人以柄。但是王肃伪造《孔子家语》捏说了许多不近情理的事来画蛇添足，千捧百捧，到头来却往往扑空，譬如他借郑人的口写孔子的仪表，说他身长“九尺有六寸，河目隆颡，其头似尧，其颈似皋繇，其肩似子产……”可惜自腰以下却闹出笑话来，且看紧接以上的原文：

……然自腰以下，不及禹者三寸，累累如丧家之狗。

以如此方法来替古人偏护，其“授人以柄”自属意中的了。

写到这里，也许我们观众之间，有人会问：“孔氏三世出妻那到底也不大光荣啦！”

然而不必担心。畴昔之世，出妻乃是“名正言顺”的事，并且是“冠冕堂皇”地明载于礼法上的。“出妻”与“弃遗”本质虽属一事，惟后者乃出自男子的负情的行为，而前者则是礼教公开合法地赋予男子的一种应享特权。出妻不但和婚丧一样具有一定的仪式，更附有“七出”的明文与已法律化的规条。

《礼·杂记》上有云：

诸侯出夫人，夫人比至于其国，以夫人之礼行，至以

夫人入，使者将命曰：“寡君不敏，不能从而事宗庙社稷，使使臣某敢告于执事（即女家主）。”主人对曰：“寡人固前辞不教矣（谓言纳采时，答词中有“不教之女”也）。寡君敢不敬辞<sup>①</sup>以俟命。”有司官陈器皿，主人有司亦官受之（注：器皿，女本所贻物也。律弃妻，畀所贻，即返其嫁妆也）。

男子既任意抛弃了他的配偶、而还得带上虚伪的面具，差遣了使者去通知对方的家长，厚起脸说：“寡君不敏。”一个也还谦虚地回答：“敢不从命！”如果说这就是崇尚礼仪的表征，那么世界上再有比此更虚伪与荒唐的事吗？“上行下效”，诸侯如此，“小民”中便也有人学样：

夫使人致之曰：“某不敏，不能从而共粢盛，使某也敢告于侍者。”主人对曰：“某之子（即女，子为古之通称）不肖，不敢辟诛，敢不敬须以俟命。”使者退，主人拜送之。

诸侯的“出妻礼”中，末了，还有一项退还嫁妆的仪式，而这里却并不注明，想来是心照不宣似地算作女家赔偿其精神损失（？）的罢！

曾经见到过一篇古人的文章，内中是对“圣贤”出妻的慨叹，他说：“大贤亦尝出妻，而皆莫详其故，恐亦无大过也！”在我们旁观者看来，这位书生未免有些“迂得可爱”，也复问得

① 《礼记正义·杂记》：“寡君敢不敬辞以俟命”作“寡君敢不敬须以俟命”。《十二经注疏》，第1569页中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

出奇！《大戴礼·本命》上的“七出”不是已很够“妻出有名”的了吗？

妇人七出：不顺父母，为其逆德也；无子，为其绝世也；淫，为其乱族也；妒，为其乱家也；有恶疾，为其不可与共粢盛也；口多言，为其离亲也；窃盗，为其反义也。

条例虽“七”，而运用无穷，且随时随地，“随机应变”可另加“但书”，任心所欲，冠以莫须有之罪名矣。

如《礼记·内则》载：

子甚宜其妻，父母不说，出；子不宜其妻，父母曰：是善事我。子行夫妇之礼焉，没身不衰。

即儿子待自己老婆也不得亲密。太热络了，也可以加上“不顺父母”的帽子，招致驱逐出家的后果。

又：《仪礼·士昏礼》——“姆”。郑注云：“姆，妇人五十无子，出而不复嫁，能以妇道教人者。”按妇人无子，责在双方，岂其所愿为哉？年纪过了五十而尚不能逃脱被“出”的命运，也可以想见男子对待妇人的无情与苛薄。

卫道者比诸普通一般男人的玩弄女性与压抑女性，在方法上是更精明的，他们懂得怎样利用礼教的条文来掩饰他们男性的鄙卑行径。

譬如曾子因为“梨蒸不熟”而藉此赶走老婆就是一个典型的例子。

曾子去妻，梨蒸不熟。问曰：“妇有七出，不蒸亦预乎？”曰：“吾闻之也。——绝交令可友，弃妻令可嫁也。”

蒸不熟而已，何问其故乎？”

为了梨蒸不熟的缘由，身为“圣贤中人”的曾子就假因摈弃了他的黄脸婆。老婆问他“梨蒸不熟是否也在‘七出’以内？”曾子回答不出，只好强说：“蒸梨不熟就是，何必多嘴呢？”而后世居然有人还说这是古人忠厚之道，“因为爱之，所以出之”——也即“弃妻令可嫁”的所发挥。这辈伪君子虐待了女子不算，倒还有脸扮着道学家的面目。这种鬼话，真是可恶之至。

和曾子“异曲同工”、“无独有偶”的是孟夫子出妻的故事，记载是出在《荀子·解惑》篇的“孟子恶败而出妻”。《韩诗外传》里也有相同的记载，不过反是孟子被其母教训“无礼”，而未之实现：

孟子之妻独居踞，孟子入户视之，白其母曰：“妇无礼，请去之。”母曰：“将上堂，声必扬；独入户，视必下。汝子燕私之处，入户不有声，令人踞而视之，是汝无礼？汝妇无礼？”

以前郭沫若先生曾经把这段趣话演成历史小品，收集在《豕蹄》内，题名就叫“孟夫子出妻”，给他拉掉道学的面具，还他一个“喜新厌旧”的真面貌，读之令人大快。他在题前有一段附白说明“孟子恶败而出妻”的真义，现在摘录于下以助我们对孟夫子出妻这件事的理解。他说：

这篇东西是从《荀子·解惑》篇的“孟子恶败而出妻”的一句话敷衍出来的。“败”是败坏身体的败，不是妻有败德之意，读《荀子》原文自可明了。孟子是一个禁欲主义

者是值得注意的一件事情；因为这件事情一向为后世的儒者所掩没了。而被孟子所出了的“妻”觉得是尤可同情的。这样无名无姓的做了牺牲的一个女性，我觉得不亚于孟子的母亲，且不亚于孟子自己。

由此可知，孟子出妻也决不会是捏造的“虚有其事”，实也言之成理。

自孔氏三世出妻，在史迹上留下记述，以至于曾子继之，孟子又重复走上这条途径，这一连串的事迹给与后人某种新奇的、几乎邻近恶劣的印象。当人们偶然地发现他们在学说上相互承袭的线索，而回头来考察他们之间对女性的态度，禁不住会浮起那种“会心的微笑”，换一句“幽默”的话，明白地说：就是曾、孟在思想上接受了孔子的“衣钵”，同时在对老婆的行径上也承袭了夫子“一以贯之”的道理，采取一致的行动——即“出妻”是也。

上辈的圣贤既“以身作则”，自然后学之徒也就不免“跃跃欲试”。

君文子生子不类，怒而杖之，告子思曰：“吾妇殆不妇，吾将黜之。”子思曰：“若子之妻，则尧舜之妻，复可疑也。此二帝，圣者之英，而丹朱、商均不及匹夫，生可类乎？”（引自《孔丛子》）

上面的那位尹文子先生养了个貌不类己的儿子，就疑神疑鬼地怀疑到他妻子的不贞（吾妇殆不妇），认为一定是她不守妇道的“结晶”。因此他的男子固有的自尊自傲的根性一突发，就不禁大光其火，跑到子思那边去，气忿忿地道：“我这不要脸的女人，非撵走她不行！”幸亏子思还算公允，回答他道：“像你



如此的良妻，还要疑心，则尧舜之妻又何尝不可怀疑呢？这二位圣贤中的英杰尚且还养了丹朱、商均这样不肖的儿子，怎么能担保他相类呢？”子思这趟总算还说句良心话。

“出妻”的事，在古籍的记述中是屡见不鲜的，似乎成为一种流行的风尚。不过有时在字面稍有不同，例如《春秋》三传中的记载往往自称其姊妹被出为“来归”，而称他人的姊妹之被出谓之“大归”，在这些称呼上面也很可体会出旧礼教的虚伪，所谓“名不正，则言不顺”，既有“七出”规条，复恐“出”字究竟有些刺眼，于是作文章时就不得不转弯抹角地来掩饰了。

这里是承袭《春秋》“正名”笔法的三传中之一片鳞爪，以推见其概略而已：

“夫人姜氏归于齐。”左氏曰：“大归也。”（《左传》文十五）

“秋，郑伯姬来归。”左氏曰：“出也。”（《左传》宣十六）

“春王正月，杞叔姬来归。”谷梁氏曰：“妇人之义，嫁曰‘归’，反曰‘来归’。”（《谷梁传》成五）

用不到我们多引，从简单的寥寥三条事项中已可窥探和想象到春秋时代出妻的普遍与流行。仿佛“出妻”是做丈夫的男子应有的义务（不是特权），不然就是放弃应享的权利，似乎不足以显示其之所以为尊贵的男子哩！

到了战国时代，这幕封建剧场上演出的“好戏”愈来愈奇，“出妻”几乎变成女子必经之狭路，一般女子战战兢兢惟恐大祸临身，因此爱护女儿的母亲，好心地叮嘱她将嫁的女儿，平常要留意积蓄以防被出之后，聊可养身苟活。

《韩非子·说林上》篇就告诉了我们这样一则记事：

卫人嫁其子，而教之曰：“私心积聚，为人妇而出，常也；其成居，幸也。”其子因私积聚，其姑以为多私，而出之。

事情的发展恰也出乎那位好意为女儿打算的母亲“多虑”之外，不想叫女儿积聚防“出”的结果，就犯了“多私”的罪名，给婆太太赶了出来。女人而有“私积”等于盗窃，犯盗窃之嫌，自然只有被出的命运，《内则》中明明的写着：“子妇无私货，无私蓄，无私器，不敢私假，不敢私写。”盖女子嫁人犹且如“卖身”一般，自身犹且隶属于人（相当于英语中 belong to 之含意），怎么还能允许你私蓄呢？智者多虑，尚有一失，何况这位好意的母亲终究还是属于“女流”一类的女人呢（一笑）。

中国古代是根本没有所谓离婚法的，女子凭“父母之命媒妁之言”嫁了人以后，她的一生命运便排定了。她凌受了没良心男人的虐待也只得眼泪往肚内流，硬撑下去。但是一旦男的见到她色衰的时候，往往会假着“七出”的条文为幌子而遗弃了她，像弃掉一只旧鞋一样。为了叙述的方便与乎免去事实的烦复，需要将故事重新安排，把封建剧场上演的节日经过一篇剪接，归纳作现在几种类型。另外依照着新的排演方法来继述这出史“剧”。

## 一 无子的藉口

按照中国宗法社会的传统中心思想来说，生殖崇拜繁衍嗣续，是构成家族主义的首决条件。在这种生殖崇拜之下娶妻，一方面莫非只是做父母的用了儿子的名义给自己买进一个奴隶，一方面也是买进一具生子的机器。自从孟子在《离娄》篇上说

了：“不孝有三，无后为大”以后，男子持之更作为出妻的正当合法的理由，即使夫妇二人情感极好，但为了传宗接代的缘故，父兄也会出头来“勒令出妻”的。

有一首商陵牧子的别鹤操古诗，据崔豹的《古今注》说是从前商陵有个牧子，娶妻五年而不育一子，父兄将为之改娶，其妻闻之，中夜倚户悲啸，牧子虽热爱其妻，可是迫于传统的父权，也莫可奈何，一腔悲怆，只有诉之琴弦：“将乖比翼兮隔天端！山川悠远兮路漫漫！揽衣不寐兮食忘餐！”

但更多的却是男子借了无子的藉口，以掩饰其“喜新厌旧”的举动，如：

魏时，宋王者，平虏将军刘勋之弃妇也。宋嫁勋二十余年，后勋悦山阳司马女，以宋无子出之，宋赋诗自伤。其诗恳挚委婉，“怨在言外，不觉其妒”，转益可伤：

翩翩床前帐，张以蔽光辉。  
昔将同尔去，今将尔共归。  
絨藏筓筐里，当后何时披？  
谁言去妇薄？去妇情更重。  
千里不唾井，况乃昔所奉。  
望远未为伤，踟蹰不得共。

明明是男子别有所欢，反而诬蔑共同生活了二十余年的爱妻不能生育为因，把来作为其负情丢弃的武器。宋嫁勋二十余年，在长久的二十余年结合中，不提无子的事，临到一旦瞧上了“山阳司马女”，就硬派她不能生育，那不是大可令人非解的吗？依照常情的推度，或许这位“平虏将军”的出妻——宋王女士在二十余年中也曾养过不少的儿女，并不是她不能生育，而是死亡夺去了她的娇儿。无疑地这样的推论完全是有其实际

基础的，因为设若她果真缺乏生殖的机能，那么她的命运在二十年中已经被注定，男的决不会如此重情而在二十余年后才假“无子”的幌子赶她出去。

## 二 权贵的外力

也有由于外来的压力而构成“出妻”悲剧的，但外铄的因素之能否迫促一个悲剧的形成，是只决定于男女二者结合的坚韧与否上的。在历史上，虽不乏“糟糠之妻不可弃”那种稀贵的前例，而更多的是惟恐觅不着“裙带关系”而终日奔走于权门之间，以冀获得进身之阶，绝无人会放掉这种千载难逢的良机的。

《古诗纪》上记有窦元一事，叙皇帝为了见他状貌绝异，命他把老婆赶出，而“妻以公主”：

窦元状貌绝异，天子使出其妻，妻以公主。妻悲怨，寄书及歌与元，书云：

弃妻斥女，敬白窦生：卑贱鄙陋，不如贵人。妾日以远，彼日以亲。何所控诉，仰呼苍旻！悲哉窦生：衣不如新，人不如故，悲不可忍，怨不可去。彼独何人，而居其处？

皇帝老倌“垂青”窦元，下令命他“出妻”，复把公主赐配与他，于是苦了哭诉无门的“弃妇”，向何处去诉说胸中的悲愤和怨悱呢？

他在无所可以控诉的时机，就只得向苍天仰呼。然而人世根本没有所谓天道的东西，要幸福，还得需要自己去奋斗，才能突出黑暗的死胡同而走向充满光与热的新路！

和这同类型的悲剧，在《伽蓝记》里也有一则记事，那位男主角，你猜是谁？此人非别，即伪托《家语》的王肃是也。

王肃，字恭懿，琅琊人也。博学通多，才辞美茂。高祖新营洛邑，多所造制，肃博议旧事，大事裨益，高祖甚重之。肃在江南之日，聘谢女为妻；及至京师，复尚公主。谢遂作五言诗以赠之，其诗曰：“本为箔上蚕，今作机上丝，得路逐胜去，颇忆缠绵时！”

公主代肃答云：“针是贯线物，目中恒任丝。得帛缝新去，何能纳故时！”

皇帝独夫之流凭着自身的权力，为自己的女儿打算，不惜拆散他人结合，在“有妇之夫”的王肃，当然“受宠若惊”投其所好，既能“尝新”，复得交纳皇亲，欢喜自然“不在话下”。可是那位被弃了的姓谢的女人，却从此将受尽社会冷齿，遭受种种嘲笑、唾骂、轻视，而终身不能自拔，永远永远的和着悲愤直至临近生命的终点，幸福和太阳将再也不能照向她的生活。幸而她还能把怨情寄托于笔墨，有一首诗传留下来。男的忘情负义“得路逐胜去”，痴心的她却还“颇忆缠绵时”，不能忘情于过去。

至于身为特权阶级的“公主”，她当然不会想到别人的悲痛，她的一切原是建筑在别人的背脊上的！威权保障了她不会遭受到一般女人悲惨的结局。作为丈夫的男子，只会反转来巴结她奉承她。阶级的互异，尊卑的区分，改变了男女间不平等的待遇；公主的头衔使她超过了“男尊女卑”的界线。因此她可以高傲地向着被摧残的同类，用着私有物的占有者的神气轻蔑地说：“针孔总要穿线的，要缝新帛时，也就须换上新线，哪里还再能用得着旧线呢！”

谢氏在被遣之后又接阅了“针是贯线物”的回诗，在无可奈何之中，于是遂思托迹空门，出家做尼姑去，但是终不能忘

怀于往日的恋情，还想和王肃一会，写了一封凄艳的书信。一种女性内心的抑郁真切地流露于字行之间。

开端她回忆往昔的情况，叙她俩“结褵之后，心协琴瑟。每从刺绣之余，间及诗歌之事，煮凤嘴以联吟，艺龙涎而吊古。”这时候“君怀金石之贞，妾慕松筠之节，虽菡萏之并蒂，比翼之双飞”也不足以比拟当时的情况。可是不久王肃卸去了齐的秘书丞远适异国，跑到北魏去做尚书令，“岁月易迁，山川间隔。君留蓟北，妾在江南”，就“鸿帕杳然，鱼书不至”。男的“联姻帝室”，“焜耀一时”，女的则“情怀恍惚，镜台寂寞”，过着眼泪洗面的日子。

“既有丝麻，遂弃管颍，糟糠之妻，白首饮恨”，假道学王肃之行径，实也是今日无数男子的写照。

### 三 不悦于姑

婆媳之间，二代的冲突在我们历史上真不知写下多少悲愤的故事。

我国那首长篇叙事诗《孔雀东南飞》就是写叙一个被迫于母遣爱妻，终于演成一幕人间的惨剧的故事。在古诗为焦仲卿妻作的前序中有一段简明的梗概：“汉末建安中，庐江府小吏焦仲卿妻刘氏，为仲卿母所遣，自誓不嫁。其家逼之，乃投水而死。仲卿闻之，亦自缢于庭树。时人伤之，为诗云尔。”

这一篇一千七百四十五字的长篇叙事歌曲非但开创了古代长篇叙事诗的前导，为中国文学史上留下辉煌的丰碑，并且感动了无数身受旧制度压束的女性，她们不仅落下了同情之泪而且被激起了向旧势力抗议的冀望。

《后汉书·应奉传》的附注内，也有一则类似的记录，叙婆婆怎样虐待她贤淑的媳妇。

华仲妻本汝南邓元义前妻也。元义父伯考为尚书仆射，元义还乡里，妻留事姑甚谨。姑憎之，幽闭空室，节其食饮，羸露日困，妻终无怨言。后伯考怪而问之，时义子朗年数岁，言母不病，但苦饥耳。伯考流涕曰：“何意亲姑反为此祸”，因遣归家。更嫁为华仲妻，仲为“将作大匠”（官名），妻乘朝车出，元义于路旁观之，谓人曰：“此吾故妇，非有它过，家夫人遇之实酷。”

有些旧式妇人往往拿“白虎星”、“败家精”一类的咒语加在媳妇头上，持此就可作为她虐待儿媳的“资本”，而普通一般人对于被出的女子也总存有某种贱轻的成见，以为她必有某种不贞或违道的行为，因此使她终身的幸福完全埋藏于痛苦的深渊里而不能自拔。像这一华仲妻的例子实可击破许多传统观念的“防线”，明示宿命论者自怨自艾的要不得。

高度的苛酷的压迫往往能速成妇女自轻自卑的观念。多少女性为此失掉自信，跟从了命运的引导而踏上毁灭的道路。华仲妻不悦于姑的遭遇，是我们今日广大妇女群众还在自身感受着的。但在通过了苦痛的生涯受尽了多种变故的折磨后，而终不失去自信的，可又有几个呢！

#### 四 莫须有的罪名

在这一项目下，想再来介绍几幕“古”而又“怪”的戏剧——更“有趣”也是更“无耻”的戏剧！

我不知有否记错了出处，似乎就在伪君子王肃假托的《孔子家语》里，有一个仿佛是孔子本家，名叫孔文子的，“使太叔疾出其妻”，而自己就娶了太叔疾的“出妻”，并且以自己的女儿嫁给他。换一句话明白地说清楚了，即以自己的女儿换人家

的老婆。

为了方便，我把它引在下边，一以证实，二以证信，省得说我满口胡言乱说八道。不过手头无《家语》，也许从别的书上抄下来也说不定：

卫孔文子使太叔疾出其妻，而以其女妻之（初疾娶于宋子朝，其妇嬖于朝，文子使疾出其妻，而已妻之）。疾诱其初妻之娣为之立宫……

也有因偶然口角，女的无意间发几声牢骚而招致驱逐出门的。如《史记·陈丞相世家》，因为女的说了声：“一有叔如此，不如无有。”伯闻之，逐其妻，弃之。

汉时有个王吉，他之所以实行“出妻”更是离奇，原因是为了她好心地摘了枚枣子献给他尝。《汉书》说他——

少时居长安，东家有枣树垂吉庭中，吉妇取枣以啖吉。后知之，乃去妇。——《汉书·王吉传》

不意“狗咬吕洞宾，勿识好人心”。王吉后来却因此把她撵了出去。

以上是史实，以下还得略加说明和分析。

说到说明，这使我记起有位某大学教授，高踞讲坛，曾著作过三数本关于家属婚姻的书。在他某一本大作中有一段妙论。其言曰：“出妻不道其故，亦古人忠厚之道，与后世变伉俪而为仇敌者，未可并论也。”

此何言也！宁非拾古人唾余，直同韩愈所谓“牛溲马勃”也乎！呜呼如此妙论，亦可休矣。

“出妻不道其故”，也居然归诸古人忠厚之道，这些幽灵的



存在，它的根源实远可追溯于宋朝那辈“心中有妓”的理学家，首倡女子“饿死事小，失节事大”的程伊川老先生，他在讲心灵、言仁义的“性理大全”中就对于“出妻”发挥过议论：

问：“妻可出乎？”程子曰：“妻不贤出之何害？如子思亦尝出妻。今世俗乃以出妻为丑行，遂不敢为——古人不如此。”

照此君说，则似乎不出妻的男人是傻瓜，放弃了男人所享之权利。而“古人不如此”——“你看子思也出妻哩”！但他老先生举子思，而不举孔子或孟子却够叫我们后人纳闷，不然“来头”岂不更大。这不知是否他老先生“心有不忍”，在出妻为丑行的世俗上不得不有所顾忌、恐怕惹世俗中人的言外之讥。

或者有人觉得我的话太苛刻，而提出相反的意见，以为《孔子家语》中也曾有“三不去”的条项，以示男女平等，给与女子的保障：“三不去者，谓有所聚，无所归；与其更三年之丧；先贫贱，后富贵。”

这是说谎！

世界上决没有那种保障——强权者赋予被蹂躏者的保障！谁要是相信白纸黑字的条文可以保障的话，那真太天真了。

圣贤既根据男尊女卑的男权观念订立“七出”典律，“三不去”实不过是后人为了掩饰“先圣”的颜面略为敷衍，卖野人头，骗骗“愚妇”罢了。实际上，女子非但无权离异，即男子失踪（不知何去）也得在家守待。

《唐律疏义》中有曰：

妇人从夫，无自专之道，虽见兄弟，送迎尚不逾阈。若有心乖唱和，意在分离，背夫擅行，有怀他志，妻妾各

徒二年！因擅去，杖一百，从夫嫁卖！其妻因逃而改嫁也，绞监候！

这就是说丈夫可以任意出妻，而妻子则无权谨求离异，设若她不满意于已成的结合或受不了丈夫的鞭挞苛责而擅自离去的话，就得“吃”一百板子，还要交回原夫去像牲畜一样地嫁卖！如“因逃而改嫁者”，那就更不得了，只有等候绞死。

甚至丈夫弃妻，不别而行，因而自己不得不另外去找依靠，也要打一顿板子：

其因夫弃妻逃亡，三年之内，不告官司而逃去者，杖八十！擅改嫁者，杖一百！

所谓“夫可出妻，而妻不得自绝于夫”，这些昔日历史舞台上的戏剧也正在我们今日现实生活中继续串演着。要是我们今日留意一下法律的话，还在不久的二十年前，我们民国初年的法律中承续了有效之清律，犹有“出妻章”的法律，而无“离夫”的规定。当时的“民国现行律”中，其“七出”条如下：

（一）无子；（二）淫佚；（三）不事舅姑；（四）多言；（五）盗窃；（六）妒忌；（七）恶疾（详见《女界文学读本》第三册二三九页）。

可见时代的潮流也终没洗去封建的霉菌，从《大戴礼记》的“七出”而脱蜕变作民国的法律出现，时间已经过了千百余年，但旧制度的幽灵还是借尸还魂，在光天白日下高视阔步。在名义上，由“名正言顺”的出妻到“诉诸法律”的离婚，妇女似乎确也挣得了不少的地位。惟如绣花枕头，外表好看，里子草包，恐今日男权社会之下，尽管“七出”的条文不复存在，但女子是否实际上已脱离掉“出妻”这悲惨的罗网呢？

不！一千个，一万个不!!!

往昔的“出妻”，不正是现今遗弃的前身?!

历史在演进着，封建剧场上昨日的古装剧，现在换了半新半旧的文明戏。要改造古老的戏剧，只有妇女打破束缚自由的桎梏，为自身求得人的权利和幸福方能确保不再串演悲剧的角色。

让“出妻”成为古物陈列所里的遗迹。

让这一代女性创造戏剧中的新角色并去改造历史吧!

（原载《女声》第2卷第8~9期，1943年12月、1944年1月）

于省吾

## 岁、时起源初考

---

于省吾（1896～1984），男，辽宁海城人。曾任燕京大学、北京大学教授，后任故宫博物院专员、东北人民大学教授、国务院古籍整理出版规划小组顾问及中国训诂学会顾问、中国古文学学会理事等职。对甲骨文、金文颇有造诣。代表作有《尚书新证》、《诗经新证》、《甲骨文字释林》等。

---

### 一 岁

人类社会的生产和生活，必须与时间上的岁年、节候相适应，因此，我认为对于岁、时的起源和如何分化有加以讨索的必要。原始人类的岁、时观念，仅仅知道周而复始的岁度或某些自然季节，当然还没有历法的知识，不过是按照当时所处环境的某种或某些自然循环不已的现象作为岁、时的大致识别而已。这样的事实在少数民族的风俗习惯中是时常见到的，例如：

（1）“峡中俗，夷风不改。武宁蛮好著芒心接离，名曰苳绥，尝以稻记年月。”（《酉阳杂俎》卷四）

(2) 番民“岁时以黍米熟为一年，月圆为一月。”（《台湾府志》风山县二）又“番无年岁，不辨四时，以刺桐花开为一度。”（《台湾府志·番俗通考》）

(3) 流求“望月亏盈以纪时节，候草荣枯以为年岁。”（《隋书列传》第四十六）

(4) “其人（女真）不知年岁，问之则曰吾及见青草几度，盖以草一青为一年也。”（徐梦莘《三朝北盟会编》卷三）

(5) 赫哲人“纪岁，以食达巴哈鱼的次数计算，如一人自称年已六十，即吃过六十次达巴哈鱼。因此鱼每年有定时由海入江一次，以此法纪岁，颇准确。”（凌纯声《松花江下游的赫哲族》上册199页）

像上举这样的例子还很多，仅择录五条，以见一斑。以草木纪年者，因为草木的荣枯与农业上的春种秋收相适应。赫哲人以达巴哈鱼纪年者，因为这种鱼是他们衣食的主要来源。赫哲族旧名“鱼皮鞑子”，夏季用达巴哈鱼的鱼皮，冬季用兽皮以为衣。

从有关岁年一类文字的造字意义来看，除卜辞杀牲称“岁”（剝），也借“岁杀”之“岁”以为“岁年”之“岁”外，其余则都与当时农业生产有着直接或间接的重要联系。卜辞年字作𠂔，本象禾带根形（《说文》误以为从禾千声），《说文》训“年”为“谷孰”（熟），卜辞“受年”之占也称“受禾”；左僖二年传和襄二十七年传均有“五稔”之称，《说文》训“稔”为“谷孰”，“从禾念声”；《大戴记》“小辨”有“十祺”之称，《广雅·释诂训》“祺”为“年”，《说文》训“祺”为“复其时”，“从禾其声”。上面所说的年、稔、祺三个字的造字本义，都是古代以禾谷成熟的周而复始为岁度的例证。晚期卜辞和早期金文于交尾纪年都称若干祀，卜辞奉年之祭习见，《礼记·月令》称“天子乃以元日祈谷于上帝”，又称“天子乃祈来年于天宗”，

可见称年为祀，系取于祭祀新年之义。

## 二 一岁划分为二时和四时以及 《春秋》一书称名的由来

在人类已经有了岁度观念，而岁度还未分划为二时或四时的历法规定以前，对于月分和节候是靠着自然景物来识别的，如月一圆为一个月，某些植物成长的各个阶段和某些动物的“来复”周期，都能作为划分节候的标志。但是，即使已经有了简单甚至于细致的历法以后，因自然景物来区别节候的办法仍旧是流行的。《诗·七月》：“春日载阳，有鸣仓庚”，“七月流火”，“九月肃霜”等是其例。《大戴记》的《夏小正》、《礼记》的《月令》、《逸周书》的《周月》、《时训》，也都是按照自然景物以验季节的。现在我国广大农村到处都流行着既古老朴素而又相当准确，与农时相适应的自然景物的许多谣谚。又如希腊在已经有了简略历法之后，当公元前八世纪的时代，赫西俄德的《田功农时》史诗中有了月和一个月的三分法，“人们必须依靠许多自然景象来作为进行农事时节的标识。腊星座的出现（七月），是簸谷的时期；鹤鸣于云端（十一月中），是冬日两季和耕作的信号；杜鹃初鸣（三月），田事不容再缓；燕子未至（初春），葡萄藤就应修剪。”<sup>①</sup> 总起来说，人们以自然景物为节候标志是历法的来源。到了正式历法已经出现和流行的时期，农民在经济生活中，仍然以自然景物为季节的识别，是与历法相辅而行的。

《文子·精诚篇》称虚牺之王天下，“杀秋约冬”；《淮南子·览冥篇》称女娲“和春阳夏，杀秋约冬”；又《主术篇》称神农

<sup>①</sup> 日知：《古代希腊历法简介》，《古代世界史通讯》，第90页

之治天下，“甘雨时降，五谷蕃殖，春生夏长，秋收冬藏，月省时考，岁终献功”；又《览冥篇》称黄帝治天下，“节四时之度，正律历之数”；《管子·五行篇》称黄帝命官“……是故春者土师也，夏者司徒也，秋者司马也，冬者李也”。《书·尧典》叙及测定四时，尤为详明。据典籍所记，则伏羲、女娲、神农以迄黄帝、唐尧时代已经有了四时制。如果说黄帝以前，渺茫无征，但谓四时制开始于黄帝或唐尧时代，则自来学者多无异议。这与我的意见大有出入，今分别论证于下。

《书·尧典》：尧分命二仲、二叔以殷四仲，“帝曰：咨女羲暨和，期三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。”又《敬授民时》伪传：“重黎之后，羲氏和氏世掌天地四时之官，故尧命之。”《尧典》四时之说，人多信以为真。其实初民只有周而复始的岁度或某些节候观念，后来因为生产和生活上的需要，才有春、秋二时的划分，由于卜辞中只有春秋而无冬夏就可以充分地说明这一点。叶玉森《鞞契枝谭》认为卜辞中已经有了四时，殊不足据。唐兰先生释卜辞“龜”字为“秋”<sup>①</sup>，具有卓识，虽然他解释龟形“本象龟属而具两角”，令人难以置信，但龟即《说文》籀文𪚩（秋）的原始字，则断无可疑。我曾经考出卜辞𪚩字，系从林（古文字从林与从艸同）从日屯声的形声字，即春的初文（详《殷契骈枝·释屯》）。卜辞往往以春与秋为对贞，例如：

(1) “𪚩今龜（秋）；于𪚩（春）。”（粹 1151，京津 4824）

(2) “𪚩𪚩（春）令𪚩田；𪚩龜（秋）令𪚩。”（续存上 1999）

据上举春秋对贞之例，可以看出商代的一岁中只分为二时。卜辞未见过夏季之夏的称名。卜辞虽然冬字习见，但都当作终

① 详《殷虚文字记》第 5 页，又《古文字学导论》下 40 页。

字用，如“冬日雨”或“冬夕雨”，即“终日雨”或“终夕雨”，从没有用作冬季之冬的。不仅没有今冬来冬的语词，更没有以冬与其它任何时间上的名词作为彼此对贞之例。因此，我们可以判定商代只有春秋二时制。这与台湾高山族将一岁分为冬、夏二时（详下文），波里内西亚人将一岁分为夏、冬两季<sup>①</sup>，是一样的。

四时的分划究竟开始于什么时期呢？也很难作出明确的答案。截至现在为止，西周金文中还没有出现过四时的名称，当然，不能因为未见之于金文就认为是没有的。郭沫若先生《金文丛考》中《金文所无考》一文有四时一章。《书·大诰》的“兹蠹”、“今蠹”、“允蠹”，三个蠹字本应作春。《礼记·乡饮·酒义》：“春之为言蠹也”，《周礼·考工记·梓人》：“则春以功”。郑注：“春读为蠹”，春蠹字通，典籍习见。《书·盘庚》：“若衣服田力穡，乃亦有秋。”又《金縢》后半篇系后人所增纂，其中有“秋大熟”一语。以上系春秋二时之名之见于《尚书》早期篇中者。至于冬夏二时之名之见于《尚书》者，《洪范》：“日月之行，则有冬有夏。”《尧典》有“仲夏”、“仲冬”。《洪范》和《尧典》系东周人所拟撰。最引人注意的是：《今文尚书》二十八篇中，除为东周以来的撰述外，并无冬夏之名。再就《诗经》来说，凡诗经中言冬夏者均系较晚的篇章，如《谷风》的“亦以御冬”，《葛生》的“冬之夜，夏之日”，《宛丘》的“无冬无夏”，《四月》的“四月维夏”和“冬日烈烈”等，均属西周末叶或春秋初期的作品。《周颂》里的西周初年作品颇多，其中尤以无韵可谐的为最早，如《清庙》、《昊天》有《成命》、《臣工》、《噫嘻》、《武》、《酌》、《般》等篇都不谐韵。而《臣工》篇有“维莫之春”一语，言春则必有秋。可见由早期诗篇来推

① 见《澳洲及大洋洲民族志》，第635页，1956年苏联科学院版。



考，周初也仅有春秋二时。总之，卜辞与诗书中的早期作品，既然没有冬夏而只有春秋，则西周前期仍然沿用着二时制是可以肯定的。

晚周彝器《大良造鞅方量》有“冬十二月”之语，《陈爰壶》有“孟冬戊辰”之文，《越王钟》有“天春”之称，足征战国时代的金文才屡见以四季纪时。孔子作《春秋》起自鲁隐公，春秋纪事既以四时为纲，而西周前期又沿用着二时制，那末，如果说四时的划分萌芽于西周末叶，这样轮廓式的推断，是不会有有多大出入的。

竺可桢先生的旧著有《论以岁差定〈尚书·尧典〉四仲中星之年代》一文，其结论以为“尧典四仲中星，盖殷末周初之现象也”。按言“盖”者自非决定之词。《书·尧典》于四仲下说：“厥民析”，“厥民因”，“厥民夷”，“厥民隩”，这与卜辞西方神名相符验<sup>①</sup>。虽然析、因、夷、隩四个字在尧典作形容词用，并且都说四民为言，而在卜辞则作为名词用，并且都就四方为言，两者的涵义显有不同，《尧典》的说法系出于原有传说的演化，但毕竟由此可见《尧典》中部分材料来源之早。可是这还不能说明商代已经有了四仲。以四仲与四民相参错，明系《尧典》作者的穿插手法。因为上文所论证的商代和周初只有春秋二时制，已经得到卜辞和早期典籍的二重证明。殷人对于各种事物，用“东西南北中”五方或“东西南北”四方来分别占卜者，习见于卜辞，这与四时无涉。因此，我们可以说《尧典》四仲中星之说的起源，最早也不能超过西周末叶以前。

古人也称年为春秋，所以纪年之史就名为“春秋”。《左

<sup>①</sup> 详胡厚宣《甲骨学商史论丛·初集》、《甲骨文四方风名考证》，又《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》，1956年第1期。

传·昭公》二年传称韩宣子聘鲁见《春秋》，《国语·晋语》称羊舌肸“习于春秋”，《楚语》称申叔时之言曰，“教之春秋”，凡此所记，都在孔子以前（详《春秋序孔疏》）。又《墨子·明鬼》下有“周之春秋”，“燕之春秋”，“宋之春秋”，“齐之春秋”，《韩非子·备内篇》有“桃左春秋”。《诗·豳宫》：“春秋匪解”。郑《笺》：“春秋犹言四时也”。杜预《春秋左传序》：“春秋者鲁史记之名也……故史之所记，必表年以首事，年有四时，故错举以为所记之名也”。孔颖达《正义》：“年有四时，不可遍举四字以为书号，故交错互举，取春秋二字以为所记之名也。春先于夏，秋先于冬，举先可以及后，言春足以兼夏，言秋足以见冬，故举二字以包四时也。春秋二字是此书之总名，虽举春秋二字，其实包冬夏四时之义。”按杜预和孔疏都以为春秋系错举四时之二时以为名，从来就没有异议，其实这种说法是不足为据的。前文既然论证了商代和周初只有二时制，那末当时的风俗习惯，称春秋即可代表一年。卜辞的春与秋对贞，指的是一年之中，虽然在春秋时代的前期已经出现了四时制，但新旧事物的变革，在新的已经代替了旧的以后，往往旧的仍然有着一定的势力。因此，就可以作出以下的推断：《春秋》一书的名称，虽然出现在既有四时制以后，但为期很近，它是保持着旧日称一周年为春秋的习惯传统作风，而不是像古人所说的，由四时中错举二时，“言春足以兼夏”，“言秋足以见冬”，是可以理解的。

### 三 春夏秋冬的发展次序

《尔雅·释天》：“春为发生，夏为长赢，秋为收成，冬为安宁。”《论衡·难岁》：“连月为时，纪时为岁。”《说文》：“时，四时也。从日寺声。𡗗，古文时，从虫日。”按周初器：“麦尊”

时字作“𠂔”，金文时字只此一见。汉《无极山碑》和《魏三体石经》古文时字均作𠂔，与《说文》古文合。

一般说来，四时的次序为春夏秋冬，从来就没有异议。本文第二章已论定了先由一年分为二时，历法加详，再由二时发展为四时。那末，由春秋发展为春夏秋冬，似乎春秋之后，夏在前而冬在末，但是，古籍中之称四时者，“春夏秋冬”与“春夏秋冬夏”互见，何以在春与秋之后，先称冬而后称夏呢？这是从来学者不解之谜。今将古籍中之称“春夏秋冬夏”者择录六条于下：

(1)《墨子·天志》中：“制为四时春夏秋冬夏，以纪纲之。”又《明鬼》下：“春夏秋冬夏选失时。”又《非攻》中：“冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏为者也。”

(2)《书·洪范》：“日月之行，则有冬有夏。”

(3)《太平御览》卷17四时下引《逸周书》：“凡四时成岁，岁者春夏秋冬夏。”（今本《逸周书》周月解作“凡四时成岁，有春夏秋冬”）

(4)《管子·幼官图》：“五会诸侯，令曰，修春夏秋冬夏之常祭。”又四时：“是故春凋、秋荣、冬雷、夏有霜雪，此皆气之贼也。”

(5)《礼记·王制》：“春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。”

(6)《礼记·孔子闲居》：“天有四时，春夏秋冬夏。”

上面所举六条，都是先冬后夏之证。而《御览》引《逸周书》的“春夏秋冬夏”，今本竟改为“春夏秋冬”，可见古籍中的“春夏秋冬夏”为后人改作“春夏秋冬”的不知凡几。

由于原始氏族社会人们对于植物果实的采集以及谷类的收获，约以九十月为终结，因而就以草木的荣枯或谷类的种植和收获的周而复始作为纪年标准，林惠祥说：“番人之年以粟之收获为标准，每次收获毕至下次收获期为一年”，又说：“一年只

有两季，即夏与冬，春是夏之初，秋为冬之始”<sup>①</sup>。按台湾四时皆绿，林说未指明哪两个月为夏始和冬末。如就华北黄河流域来说，粟类的收获约以夏历九十月为限，若以九月为岁末，则自十月起的冬为春之始，自四月起的夏为秋之始，称二时为“春秋”或“冬夏”，只是名称上的更易，实质未变。

古代的各部落或方国，由于生产力的日见提高，交通也随之日见发达，因而起着物质和文化的交流作用。又由于生产的发达，在历法上的时间区划有进一步加详的要求，有的由一岁发展为二时制，有的又由二时制发展为四时制，这是为了实际需要和互相影响而自然产生的。所谓二时制发展为四时制，是把二时制的春时的上半期划分为冬季，又把秋时的上半期划分为夏季，这样就成为“冬春夏秋”了，苏联大百科全书季节条就是以冬春夏秋为次序的。冬在春之前，但非耕作之时，只有置春<sup>②</sup>于岁首。置春于岁首，则冬季自然要排到岁末，因此就造成了后世一般流行的“春夏秋冬”的四时次序。但追源溯始，由春秋分划出冬夏，冬夏各在春秋之前，而冬又当然在夏之前，所以上而所举的古籍以“春秋冬夏”为序，这不仅是证明了先有春秋，再由春秋分划为冬夏，是季度上两个不同的发展阶段，同时也证明了先冬后夏是合乎四时分划的初期规律的。

《史记·秦始皇本纪》：“改年始朝贺，皆自十月期。”《汉书·高帝纪》“后九月”如淳注：“时因秦以十月为岁首，至九月则岁终，后九月即闰月。”又“春正月”如淳注：“以十月为岁首，而正月更为三时之首。”颜师古注：“以十月为岁首，即谓十月为正月。”按：如淳说是，颜说非。自宋刘邵、清秦蕙田、金榜

① 《台湾番族之原始文化》，第36页。

② 春字“卜辞”作𡗗，从林从日屯声，古文字从木与从艸同用，从林从日取义于艸木萌生。

等皆惑于颜说。王念孙《读书杂志》《汉书·高帝纪》“春正月”条下录其子引之说颇详，今节录一段于下：

古者三月迭用，夏以寅月为岁首，商以丑月为岁首，周以子月为岁首，而皆谓之正月，正者长也，十二月之长也。独秦自谓获水德之瑞，于是诏改年始朝贺，自十月朔。《史记》历书谓之‘正以十月’又谓之‘秦正朔’，汉初袭用之，孝文纪所谓‘今水德始’明正十月也。然当时以十月为岁首，究未尝以为四时之首，四时之首惟春耳。万物孳萌于子，纽芽于丑，引达于寅，故夏之寅月，商之丑月，周之子月，皆谓之春。若亥月，则天地闭塞，不可谓之春矣。不可谓之春，则不可以为正月，故《史记·秦始皇本纪》、《汉高惠高后文景纪》、《秦楚之际月表》及本书《武帝纪》元封六年以前，凡岁首皆称十月，无以为正月者，其所谓正月则在建寅之月。

王引之的论证精确不磨。王氏原文还列十七证以明之，今为节省篇幅不备引。要之，秦以十月建寅为岁首，以夏历建寅为正月是毫无疑义的。汉初犹沿用秦历，至武帝太初元年才改正月为岁首。商代的春秋二时制，如从建丑之说，则自十二月至五月为春，自六月至十一月为秋。至于周代虽然实行了建子制，但建寅之制，犹并行不废。

前文推论西周末期当已出现了四时制，以建子制言之，则自十一月至一月为春，二月至四月为夏，五月至七月为秋，八月至十月为冬，这样，就把四时提得过早了。就春季来说，已与农作不相适应，所以《诗·七月》言农耕，由四月以至十月，均以夏正为准。《诗·四月》：“四月维夏，六月徂暑”，是就夏正为言。《孟子·离娄》：“岁十月徒杠成，十一月舆梁成”（依旧

本)，阮元校勘记以为孟子“岁十月、十一月”谓夏正，两言“七八月之间”则谓周正。前儒谓《春秋》一书系用周正，左氏传叙列国之事则多用夏正，而晋处夏墟，其用夏正尤为显而易见。戴东原集《周礼大史正岁年解》谓周礼之例，凡曰岁终、曰正岁、曰岁十有二月，都指夏正言之；凡言正月之吉，不曰岁，则指周正言之。《逸周书》周月解：“亦越我周王致伐于商，改正异械，以垂三统。至于敬授民时，巡守祭享，犹自夏焉”。《论语》也称孔子欲“行夏之时”。综上所述，周正与夏正并用，习见于经传。周人虽改正朔，而夏正宜于农事，各国民间犹相沿用。秦虽建亥，始皇帝只是规定了以十月为岁首而已，四时季度仍以夏正为准，实际上等于没有变动。十月岁首之制，是初民以谷类收获为岁度的残余迹象。由于秦人从前僻处西陲，文化落后于华夏，所以还保持着原始式的岁首遗制。

## 四 结 论

原始人类对于岁时的识别，起初由于观察和经验的重复，只知道借着某种自然现象的周而复始以为岁年或节候的标志。后来因为经济生活的进一步需要，才从一岁中分划为春秋二时，再从二时分划为春夏秋冬夏四时。古籍中称春夏秋冬夏者习见，据此，既可以看出由一岁先分划为春秋，再由春秋分划出冬夏是两个不同的发展阶段，又可以看出春夏秋冬夏次序排列的来历。商代和西周只实行着二时制，四时制当发生于西周末叶。四时制的冬季，虽然由二时制春季的上半期所划出，冬先而春后，但不能以冬代春，以冬代春，不仅与草木萌生的萑（春）字的造字本义不合，也与农作春耕的时期不相适应，必须首春以冠四时，首春则冬自然要排在岁末，因而就发展成后世的春夏秋冬的四时次序。秦以十月为岁首者，因为秦的早期也当然实行

过二时制。二时制的春时，已包括了四时制的春季在内，但发展到四时制的时代，则不能以冬代春，所以秦始皇帝虽然规定了以秦制十月为岁首，而仍以建寅为正月。解放前，我国的苗族以及其他少数民族还有以十月或十一月为岁首的。以十月为岁首，正可以看出原始式的岁度遗制。前文的论证，意在说明岁、时的起源和岁时的分化原委。典籍中所说的伏羲、女娲、神农、黄帝、唐尧以来已经有了四时制，是毫不足据的。至于孔子作《春秋》称名的由来，乃旧日称一年为“春秋”的习惯作风的沿袭，并非像从前学者们所说的由四时中错举春秋二时以为名，这是不难理解的。

（原载《历史研究》，1961年第4期）

林惠祥

## 论长住娘家风俗的起源及 母系制到父系制的过渡

---

林惠祥（1901—1958），男，福建晋江人，著名人类学家、考古学家、民俗学家。生前曾任厦门大学教授兼历史系主任、人类博物馆馆长等职。代表作有《民俗学》、《神话论》、《文化人类学》等。

---

### 一 研究的缘起

1951年冬厦门大学师生参加土改工作，我被派到惠安县第二区瑞东乡。土改之外兼作推行新婚姻法运动的工作，在工作中，听干部们讲起惠安有长住娘家风俗，妇女因此而自杀者甚多，甚至解放后还有。我便查问当地干部和一般妇女们，将所闻的事实记录在土改时笔记簿里。我发觉这种风俗的起源可以用民俗学来说明，并可将这种说明宣传开去，以帮助行政上消灭这种不合理的风俗，使许多妇女和男人们解除这种痛苦，获得人生幸福。我便对土改队长刘淑明（女）同志说我愿意对乡



村女干部们作一次讲话。她很赞同，便召集女干部们听我讲。我由人类婚姻家族发展史上来说明这种风俗是由母系氏族社会到父系氏族社会的过渡期所发生的风俗，再加以后来的封建社会的影响，因而使它长期残留下来，并改变和恶化了原来内容，我指出这种风俗在现在社会已绝无意义，其残留不过由于习惯而已，应当在思想上要有新的觉悟，并在实际生活上实行改革，便可消灭这种不合理的风俗了。她们听了都很赞同，并告诉我更多的事实。我回校后想要加以研究写成一篇论文，曾陆续搜集了些参考资料，但因无暇致延搁了数年。现在我想不应再延搁了，应就现有资料先写一篇，以后如有新的资料，可以再写续篇。

## 二 福建惠安县长住娘家风俗的事实

这篇论文的资料是由我在土改中所查得，以及后来陆续询问在厦门的惠安朋友所得，又见1952年5月13日《福建日报》有一篇记载，最近再加上由本校历史系惠安籍学生吴绵吉根据《一九五二年十月惠安县贯彻新婚姻法工作总结》和《一九五一年十二月晋江专区婚姻法执行情况检查组的报告》所抄得的资料。现在将这些资料据实叙述或转载于下。这些资料所说的多有重复处，但其重复更可证明其确实性。其中所提的人名和事实都据实指明，不便从略，因为如不指明，便缺乏真实性，为帮助彻底消灭这种不良的风俗，不能不写得这样真实，作者对所指出的个人是抱着十二分同情心的，请勿误会为有讥笑之意。

作者在瑞东乡时由女干部们所查得的资料如下：妇女嫁后三日即回娘家长住，只有逢年过节方到夫家暂住。以后如有怀孕方可长住夫家。俗称长住娘家的媳妇为“不欠债的”，住夫家为“欠债的”。住娘家的时间，至少二三年，五六年的非常之

多，七八年的也不少，有到一二十年的。实例如下：北坑廖晚生娶妻至今有5年（指1951年），每年来夫家不上十次，每次不上三日。妻姓卢，是许山人，这是其叔母说的。廖厝何耀堂之兄耀祖自十三岁娶妻，妻也是十三岁，是乘祖父丧娶的，今年（1951年）二十三岁，妻极罕来夫家，因母家田多需工，至今未生育，逢时季方来夫家。廖厝廖珍生娶妻五六年不来夫家，珍生另找兴化女子，被其妻家人来问罪，打伤其母的头。其后珍生参军（应是解放军），政府使人送离婚书给他家，其妻乃悔悟，遂来夫家。这是其母说的。此外长住娘家过十年的不少，如南埔人陈成金娶妻十二年，极罕来夫家。南埔陈乌绢嫁后十余年不到夫家。下乡人许绸嫁后住娘家十余年，赤埕下人庄村十三年。下乡人卢焕文之妻十二年。下乡卢怜二十二岁嫁，今年三十七岁，尚未到夫家。祠堂妇女卢甜十余年。前坑妇女李算十二年（是妇女代表）。和弄村妇女黄秀十余年。还有达到二十年以上的，如坑尾许猫窠二十余年，湖边妇女柳呵，嫁后二十余年，到三十九岁，方才“欠债”。长住娘家的妇女，如有时到夫家都很短促，常于傍晚才到，次早即速离开夫家，因此怀孕极难。偶然有幸而怀孕生子的，又不得生在娘家，必须连夜赶到夫家，因此有生于路中的。妇女因罕到夫家，又到夫家时只是夜间相会，故常不相认识。曾有某人夫妇结婚后多年，有一次都到涂寨乡做买卖，不能相识，由别人告知，方才知道。有些地方妇女偶然到夫家时也不得和丈夫同睡。如有和丈夫同睡的，便会引起娘家的女伴讥笑，这种风俗在古山和父凰二村最盛。以前曾有一妇女与丈夫亲爱，回娘家后在上山割草时，被女伴编一支歌来讥笑她，她便自杀。这支歌如下：

头壳（头）倚遮风（床边木板），烂头髻（头髻）。巴脊（背）倚铺枋（床板），烂三空（孔）。脚川（屁股）坐

床𦵏（床缘），烂三年。

妇女又有编成保甲来互相监督，不准和丈夫亲爱的。又有选连长的，有一位连长曾自杀。

以上所调查的是第二区即涂寨一带各乡村的实例。东部沿海也有这种风俗，崇武一带已婚妇女一年到夫家只有三日，近崇武的港墘乡有一妇女结婚十四年，到夫家只四次。妇女因为长住娘家成为惯例，虽有些夫妻感情不坏的也不敢住夫家；而长住娘家，终身无靠，又不是结局，因此感觉人生痛苦，悲观消极，以至于轻生自杀者很多，甚至于互相招引，集体自杀。这种不良风俗在解放前旧社会里非常流行，到解放后还有存在，甚至女干部也不能避免。1951年新婚姻法颁布后，党和政府曾提倡反对长住娘家的风俗，比前有了改变，但还未能绝迹，曾有新编反对长住娘家的民歌及其歌谱如下：

5 5 3 3 | 2 3 2 1 6 | 1 · 2 5 · 3 | 2 · 3 1 — |  
当地婚姻 真 无 体，结 婚 了 后 在 外 家，  
惠安妇女 不 是 恁，长 住 娘 家 真 无 通，

6 6 1 5 | 1 · 2 3 1 | 6 6 1 6 5 ||  
爰哟爰哟 无 梳头，编 恁 尾！  
爰哟爰哟 旧 社会，须着解 放！

厦门大学人类博物馆技术员、惠安县人曾其昌说：“惠安妇女年节到夫家时，白日只访女伴，天黑方入房，天未明即出。妇女头戴黑巾，下垂至面，男人不能见其面，故有夫妇数年尚未能相识的。有一次某人结婚已八年，有一日在涂寨坡晒谷物，遇其妻不相识，经别人告知方相识。”厦门大学图书馆馆员、惠

安人蔡振华的妻也受这种风俗的妨害，结婚后未得同居。有一次妻来家时晚间到房中，房外即有人偷听喧哗，妻急出门回母家去。其后蔡到厦门大学任职，岳母特别送其妻到厦门来与蔡同居，妻名王有。蔡振华说：“惠安有缠足的乡多无长住娘家俗，天足的乡方有。这种风俗流行在惠安东部一带。”

1952年5月13日《福建日报》有一篇叙述惠安妇女长住娘家风俗的报道：“结婚后，只有结婚的头三天可在丈夫家里住，以后只有逢年过节才许回到夫家住一天。这样，一直要到怀孕临产时，才能长住夫家。个别地区的妇女回夫家时，还得用块布遮着脸，到晚上熄灯后才能去掉。第二天天亮又得跑回娘家。”“一到农忙季节，娘家的田要种，同时还要到夫家去打短工或帮工。在夫家工作时，白天去，晚上回，劳动像牛马，吃的是地瓜渣。”妇女们常常相约自杀。惠安女劳动模范王淑鸾就曾因此想自杀过三次，她说：“农忙时要到夫家做工，但晚上又不能住在夫家，路远的只有坐在门槛上等待天亮。一天辛苦得不到休息。为了悲叹命苦，姊妹们往往成群相聚大哭，共同宣誓去自杀。”“妇女集体自杀事件在解放后仍然存在。1949年10月到1950年8月的不完全统计，全县妇女自杀的还有122人。”集体自杀的风俗始于清朝末年，自杀的妇女成群跳潭跳海。最严重的是三区，在解放前曾严重到平均每日一人自杀。他们自杀的主要原因是封建制度对妇女的严重迫害，现因实行新婚姻法，自杀已得到有效的制止。

厦门大学历史系四年级学生吴绵吉于1956年寒假回惠安故乡时，根据《一九五二年十月惠安县贯彻婚姻法工作总结》和《一九五一年十二月晋江专区婚姻法执行情况检查组的报告》，摘记关于长住娘家的资料如下：

婚姻不自由，妇女便消极抵抗而长住娘家。常在结婚

后三两天就回娘家，在年节或农忙时即勉强到夫家去一下，有的早去晚回，有的今晚去明早回。去时面上盖上乌巾（黑布），熄灯后即放下，因此有夫妻结婚后数年尚不互相认识的奇事，如第三区延寿乡小坑黄村张王水，结婚七年了，而不识其妻。甚至有的妇女回夫家时与他人睡，不愿与丈夫同床，天稍亮就赶回娘家，向同伴们诉苦。如三区南尾村王右与其丈夫结婚十二年，从未与其丈夫同睡过。因此相沿成俗，变为一种恶习，如果谁与丈夫同床，其女伴就孤立她，称她“臭人”。致使有个别夫妻感情并不坏，也受其影响，而不敢常住夫家，怕人笑，更甚者是在1954年（应为1944年之误——引者）前，三区大坑黄村有一妇女追姑与丈夫感情不好，而回娘家组织“长住娘家妇女会”，每一入会者，须缴白银伍元及鳊鱼十斤，作为会费，晚上集中睡，谁欲回夫家，须经批准，同时回去要保证不与丈夫同床，回来时尚须汇报。因此许多妇女结婚数年尚是处女，生活苦闷而宣誓去自杀。有妇女张妹、林镜、张梅等三人，就因对婚姻不满而加入该会，结果集体投潭而死（该会解放前因追姑死而解散）。

五区港墘乡张跳宝结婚已六年，其老婆到其家只有九天，彼此互不认识。有一次张跳宝上街买葡萄，而卖的正是其老婆，然而互不认识。据四区前内乡调查结果：七百五十七人的已婚妇女都住过娘家，其中长住娘家过二十年以上有五人，十年以上有四十一人，六年以上有二百一十六人，五年以上有三百五十一人。

长住娘家造成了不良后果：（1）男女关系不正常——双方关系不正常，因此婚姻问题特别严重，解放后到现在（1952年）提出解决婚姻问题、家庭纠纷问题的就有五千多条。（2）造成男子狂嫖滥赌，弄得家破人亡，如崇武及小

岙四区等地渔民有百分之八十以上因老婆长住娘家而不能过着幸福生活，思妻苦闷，狂嫖一场，因而染上梅毒，严重影响到本人及后代的健康。(3)减少后一代的繁殖，如四区前内村三十八名民兵结婚一般都在五年以上，但只生五个孩子。(4)由于长住娘家，夫妇感情不正常，加上夫权统治思想严重，妇女在家中都没有地位，她们在生活上精神上都不能得到安慰，加上其他原因，便感到生不如死，解放前妇女三五成群地集体自杀，造成妇女大量死亡。(5)许多男子因婚后妻长住娘家而生活消沉，如三区小坑黄村张玉成本系勤劳农民，人人称赞，1940年婚后，老婆八年不到其家，感到没有前途，乃尽将财产卖光，喝、嫖、吸鸦片，到现在非常穷苦。

封建婚姻迫死人，妇女婚姻不能自主，婚后夫妇感情不好而长住娘家，加以受封建思想影响，对婚姻问题不满而不敢向人家讲，更不敢提出离婚，终日自己苦闷，有时聚集同伴互相诉出自己的苦水，就相引自杀。常有三、五、七人集体自杀，如十一区的王孙乡、六区的屿头乡及三区的彭城、延寿等四乡，在解放后至新婚姻法颁布时，自杀者有四十二人。她们除对婚姻问题不满外，更存在着封建迷信思想，认为死是光荣的。三区有流行如此歌谣：“在生死，多人看，较好大福送上山。”意思说自杀了有很多人去看，比较年纪五十多岁以上的老人死后子孙送葬还热闹。

一般企图自杀的妇女不论生活和行动都显出反常，其自杀前后主要特征：(1)忧头苦面，态度颓丧。(2)伪装欢乐，喜笑不自然。(3)行动诡秘，几个姊妹伴经常在一起，与他人不相往来，不参加任何社会活动。(4)大吃大喝。(5)买镜子、梳子等装饰工具。(6)自杀集团都要照相留作纪念。

由以上的资料概括来说，惠安县一部分地方有长住娘家风俗。长住娘家风俗便是妇女结婚后三天即回娘家长住，只有逢年过节及农忙时到夫家一、二天，必须怀孕生产方到夫家长住。即使夫妻感情不坏的也不能亲密，和丈夫亲密的反被娘家的女伴讥笑。住娘家的时间自二三年以至于十年二十年以上，妇女因悲观厌世，自杀或集体自杀的很多。解放后这种风俗有了改变，但尚未完全绝迹。

### 三 各地的同类风俗

以上所说惠安县的一部分地方的长住娘家风俗在福建其他地方未曾听到，但在别省却是有的，大都是在南方及西南边疆地方，其名称虽不一律，但其情形却和上述一样，略举如下。

#### （一）广东的“不落家”风俗

《中华全国风俗志》有一段说：“不落家者，即云女子已嫁，不愿归男家也。金兰契之风（见下述），以顺德为最盛，故不落家之风，亦以顺德为独多。女子嫁期有日，必召集一群女子，作秦庭七日之哭，如丧考妣，其金兰友亦在焉，临过门之夕，嫁者必被带束缚，其状若死尸之将入殓，复饱喂以白果等物，使小便非常收缩。及归宁后，其兰友必亲自相验。若其束缚之物稍有移动，是为失节，群皆耻之，其女必受辱不堪。故顺邑常有娶妻数年，而不认其妻之面者。每岁翁姑寿辰，或度岁度节，非遣仆役至女家恭接数次，不能望其妇一来。即来亦数日即返。见其夫婿，若遇仇雠，夫妇之道苦矣。”（第四册，35页）又说：“（番禺）乡中女子，习染归宁不返之风。回软即返母家……自是除过年过节外，以在母家之日为多。必俟有子，始肯乐家。否则迟至十年八年者有之。若逼之太甚，则往往轻生服

毒死。故为翁姑者每托词姑病，接妇回家，留三两日。妇又常托词送嫁，仍返母家。谚曰：‘家婆多病痛，新妇多嫁送’。所谓多者非真多也，皆托词耳。”（第四册，28页）

张心泰《粤游小志》说：“广州女子多以拜盟结姊妹，名‘金兰会’。女出嫁后归宁恒不返夫家，至有未成大妇礼，必俟同盟姊妹嫁毕，然后返夫家。若促之过甚，则众姊妹相约而自禁。”向南等著《西南旅行杂写》说：“不落家是嫁了人不肯与丈夫同居，大多嫁后一两天即藉故跑回娘家去，这一去就老死不肯回婆家。婆家丈夫如要人，妻家竟宁可出钱帮丈夫再讨一个女人。此辈妇女常与自梳妹通声气，甚至加入自梳妹的小组织。”1936年某报载：“不落家之女子顺德极多……嫁后三天即归宁不返，婿家如贫则出私蓄为之娶妾……去乐就苦，外出佣工……每逢佳节则车轿往迎，一宿而返，或又谓照例不许一宿，特半宿耳，盖例于夜半须易卧姑榻也……须至老病垂危，始归婿家就死。”（厦大资料：《中外婚俗》）又解放前某报记载：“顺德风俗，女子嫁了丈夫，三朝回门之后，即归住外家，不返男家与丈夫同住，叫做‘唔落家’。有些嫁了丈夫还是守身如玉，永远不返夫家，做一世挂名的夫妻。临死时候才送到男家开丧安葬。有些迟则十年八年，最快也要二三年才落家。只有婚后怀了孕，要生育儿女，那时想唔落亦不可能了。”（厦大资料：《中外婚俗·关于唔落家》）

## （二）广西少数民族

清代赵翼《檐曝杂记》说：“初婚时夫妻例不同宿，婚夕女郎拜一邻姬为干娘，与之同寝。三日内为翁姑挑水数担，即归母家。其后虽亦时至夫家，亦不同寝。”1949年《民声报》记载邕宁乡村人民还有不落家的遗俗：“结婚后新娘可以随时返回外家，中间偶逢节日，则回来一趟，天亮后也就回娘家去了。等



到有孕了才由男家接回居住。”又：“娶妻是在夜间举行，几个轿夫抬一只空轿，无灯无烛，来到女家，而女家是闭门的。等到递上‘利市’三个，女家才开门接人。娶妻的第二天新郎要到岳家去请罪，岳父坐在厅中，新郎低声忍气，受岳父痛骂一顿说：‘你竟将我的女儿夺去，蹂躏她的身体，我和你不共戴天！’要新郎认罪，送还他的女儿。新郎惶恐万分，叩首请罪，答应新娘仍回外家服侍父母。等到生育子女后方正式结为夫妇。这习俗相沿下来，故邕宁乡下妇人一向出嫁后都是不落家的。”（厦大资料：《中外婚俗》）

### （三）仲家（现称布依族，下同）的坐家俗

贵州和广西的仲家也有不落家的风俗。《贵州通志》说：“婚姻间用媒妁，然必抱子乃归。近经禁诫，渐循礼法。”（卷七，苗蛮项）《独山州志》说：“嫁时……新妇不与亲夫会合，明早携瓮出汲，登梯上楼，即随送亲群妇，一路同归，此后遇插秧日收禾日方往夫家，夜则与小姑同宿，不一二日即归，约三五年始相交合，生育后同室偕老。”《都匀志稿》说：“（仲家婚礼）三日，新妇及送亲并归，是为回门，逾年或数月始返婿家。”现代岑家梧著《西南民族文化论丛》说：“仲家不落家的习俗，尚有部分的遗存，婚后住夫家三日即返娘家，以后只有农忙或年节到夫家一二日，直至数年，或十余年怀孕后，始回夫家落家。苟婚后不久，便怀孕而至于落家，则必受同辈的讥笑，所以女子必坚持不与丈夫交合，而使其不落家的期间延长，不落家的时间愈长，女性愈受人尊重。”

费孝通著《兄弟民族在贵州》（1951年出版）有一段说：

现在仲家男女的婚姻都是由父母包办的。儿女还没有成年时，经过媒妁之言，履行订婚、纳八字那一套汉族在

封建时代所熟习的手续。但是结婚之后，女的却不住到男家去，还是留在女家。叫做“坐家”。经过一个时期，男家请人设法乘女方不备，用一个“甲壳”带在她的头上。带上了“甲壳”，女的才住到男家去，夫妇才同居。女的一般总是想尽方法逃避或抵抗这个“甲壳”，所以多少要经过强制作用才带得上去。有些不愿意的，甚至闹到自杀的程度。(46页)何愈《西南少数民族及其神话》也说：“(贵州)仲家亦有‘坐家’的习俗。在‘坐家’(即结婚后仍住娘家)时期他们因为‘赶表’(在赶场时青年男女的恋爱风俗)而自选对象，以致引起婚姻纠纷，甚至演为流血的斗争”。(75页)

#### (四) 苗族——苗族也有长住娘家的风俗

近人刘介著《苗荒小纪》有一段说贵州的苗族“(女子)嫁后，有住夫家者，亦有归宁二三年，而后始回夫家者。前者与汉人同，后者则异是。婚夕，妇与女伴偕宿，次晨偕归。直至次年插秧时，夫家使亲属迎之，至，亦信宿去。夫与之宿，或拒或纳，其夫不能强也。迨九月收获，夫家再迎再至，此时必纳夫人室，否则夫可提出严重交涉矣。其所以如此者，殆谓青春时期须及时行乐，未可操心家政，而为夫权限制也。苗人称此时期为‘做后生’。期满，或已生子女，则尽携所有以至夫家。夫妇唱随，循规蹈矩，无复从前自由矣。”(10页)抗战中某报记载贵州苗胞婚俗：“新夫妇不同房，新娘与小姑同睡。翌日清晨，新娘仍和同来者返母家，住三日后再由叔伯兄弟陪至夫家，住数日又返。一直要等到怀孕后，才正式和丈夫过持久的夫妇生活。”又1946年某报记载苗族婚俗：“结婚时过了一晚或三天，新妇又回娘家，仍继续‘打私交’的生活。以后就是

女婿到丈母娘家去。一直到生了孩子不愿再‘打私交’，才与夫同居，这才带着孩子回到夫家，夫家又重新燃烛，备酒欢迎。如此夫妻的正确名分才算确定。”（这二条都见厦大资料：《苗瑶生活》）又1951年某报也记载苗族婚俗：“新娘在男家过了三天，便要归宁。归宁后半个月，新郎再一个人去唤新娘回来。新郎到女家住三两天，便和新娘回家。新娘在男家住上半个月，仍由丈夫送回母家，叫做回门。回门后除栽种收获时，新妇可回男家暂住短时间外，仍然住在母家。直到怀孕临产时，才由丈夫迎归，此后始永久住在男家。”

#### （五）藏族——藏族也有长住娘家风俗

据清代李心衡著《金川琐记》说：“（吉日）相率跳锅装舞，跳毕，各侈饮啖，既醉既饱，忽如鸟兽散，而新妇亦飘然逝矣。自此往来不常，食宿无定所。迨生有子女，然后依栖夫家。”（卷三，婚配条）

### 四 这种风俗起源的推测：母系社会到父系社会过渡期的遗俗

由以上的资料可以知道惠安的“长住娘家”便是广东的“不落家”，也便是贵州仲家（布依族）的“坐家”风俗，三者是同一件事，同是指妇女结婚二三日便回娘家长住，只有年节或农忙时方到夫家几天，以后要到怀孕生产方到夫家长住。这种风俗散布地方很广，福建惠安的一部分地方，广东的顺德等县，广西邕宁，西南民族的仲家，苗族，金川藏族等都有这种风俗。

这种风俗在现代看来是造成家庭不幸的原因，例如惠安或顺德都被认为是不好的风俗，是应当彻底取消的。既然要叫人

们停止实行这种风俗，便应当明了这种风俗的来源，方可对症下药，取得功效。这种风俗的起源或者有人会认为是不久以前的事，例如上举的惠安妇女因这种风俗而自杀，据说是起于清末。其实自杀风俗的盛行或者是起于清末，至于这种风俗的起源不应发生在这样近。还有一般的意见会认为这种风俗只是由于封建制度对妇女的压迫。当然封建制度会加深这种风俗的恶化，但这种风俗的起源却未必是封建制度所引起的。如果说妇女因夫妇无感情，害怕丈夫的压迫，因而不敢住夫家；但也有些妇女是和丈夫亲爱的，为什么也不敢住夫家？又如仲家等少数民族，不像汉族生活在浓厚的封建社会中，为什么也不敢住在夫家？由此看来，长住娘家的风俗必是发生于很特殊的原因，那种原因不是现在或近代社会所会有，故我们以现代人的眼光看来，觉得很不合理，不可理解。据我看来，这种风俗的发生应当求之于人类社会制度发展史上，或可以获得答复。我的意见，也即假说，是以为长住娘家，或不落家，或坐家风俗，是起于原始社会末期，由母系社会向父系社会的过渡期；其后这种风俗渐渐消灭了，只有在少数地方或人民中残存着；其残存的原因是另有些特殊的因素，如经济原因、夫家虐待等。

人类社会的发展史上在原始社会普遍实行母系母权氏族组织，后来由于生产力发展，男子在生产上占了优势，便影响到社会组织，而改变母系氏族为父系氏族。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中说：

根据母权制，即是说，当血统只按女系计算的时候，并依照氏族内最初的继承制度，氏族底死者原来是由他的同族人继承的，财产必须留在氏族以内。因为最初构成财产的物品数量不多，它在实践上大概老早就落在最亲近的同族人的手里了，即是说，落在母方的血缘亲族的手里了。

但是死亡的男子的子女，并不属于他的氏族，而是属于他们的母亲的氏族；他们最初是跟母亲的其余血缘亲族共同继承母亲，后来，可能是首先继承了；不过，他们不能继承自己的父亲，因为他们不属于父的氏族，而父的财产仍须留在他自己的氏族以内。这样，在畜群的所有者死亡以后，他的畜群，首先应归于他的兄弟姊妹及他的姊妹的子女、或者他的母亲的姊妹的子孙所有。他自己的子女是没有继承权的。这样，随着财富的增加，一方面给了丈夫在家庭中比妻更有权势的地位，另一方面，又产生了利用这个增强了的地位来为了他的子女的利益而改变传统的继承制度的意图。不过，当血统按母权制度确定的时候，这是不可能的。因此，就得废止母权制，而它也毕竟被废止了。（53页）

母系氏族社会在世界各民族都是必经的阶段，在我国上古的传说中还有很多证据，如所谓三皇五帝都不是父生的，而是母生的，古人说：“圣人无父，感天而生。”“华胥履人迹而生伏羲，安登感神龙而生神农，女节感流星而生少昊，庆都感赤龙而生尧，女嬉吞薏苡而生禹。”这都可以证明当时还在母系时代，故“知有母而不知有父”。又姓的起源是合女生二字而成，古姓很多是从女旁的，如姚、姒、姮、姜、妫、嬴等，也都证明姓的起源是在母系时代发生。汉族脱离母系时代较早，但国内兄弟民族较迟，有些到了近代还在母系末期或脱离尚未久。例如云南南部的傣族（又称摆彝）在解放前还有母系制度。1948年某报记载：

男女结婚后男子总是赘在女子家中，女婿可以终身住在岳家，也可以另立小家庭，或者把妻子带到自己家里，

但无论如何总得先在岳家住三年或一年，最少也得住三天。母亲依靠女儿和女婿的孝养，女子以母家为永久的归宿。家庭的中心不是父亲而是妻子的外祖母，母亲，姨母。母亲在家务和经济上有着比父亲更大的权力。女婿在岳家永远处在宾位。妇女在经济上能够独立，地位上也和男子平等。

又如粤北的瑶族也有母系制度，据 1948 年某报说：

粤北大部山地的瑶民仍然是以母系为中心。做父母的都希望养女儿，男子大都入赘。生出来的子女也是跟母姓的。但也有是男子娶女子的。

1929 年出版的《民俗》第 80 期中说湖南东南角与江西毗连处的酃县还有母系制度残留着。据说：

酃县分土籍客籍，客籍者多广东福建方面流去。这种女权中心的婚姻大半在客籍。客籍的女人不会出嫁，只是招男上门。产生出来的孩儿属子女人，家产只有女儿有继承权，生下的男子同样的被招于别人。

母系与父系的不同有四点：（1）世系：在母系社会子女的世系是按母方计算的，子女姓母亲的姓而不姓父亲的姓，认母方的人为同族亲人，而不认父方的人为亲人。（2）财产继承：在母系氏族子女继承母亲和舅父的财产，而不继承父亲的遗产。换言之，男人只能将财产传给外甥，却不能传给自己的子女，因为子女是妻家的人。（3）家长族长的地位：在母系氏族以女人为家长族长，舅父掌握实权，父亲却是寄居的别族人，全无

权力。(4) 居住：在母系制是妇女居住母家，男人要入赘妻家，这称为女方居住。在父系制妇女要离开母家出嫁到男家，这称为男方居住。

男子因要将自己劳动所得的财产留给自己的子女，而不愿留给姊妹的子女（外甥），必须改变母系的计算法，即改变母系为父系，使子女从父的姓，不从母的姓，连带着便改变继承为承父而不承母。从男人方面言之，也便是传子而不传甥。但要改世系和继承法，同时必须改为男家长 and 男族长，方能掌握实权，排挤妻的兄弟（舅）于家庭和氏族之外，更有必要的是改变居住制度，由女方居住改为男方居住，方能确实将妻家的人排斥于外面。这四者之中世系、继承、家长地位三项都是观念上的事，形迹不很明，只有居住一项最为具体现实，如无居住一项，凡世系、继承和家长地位三者都不能实现。男子独自一个人居住妻家，不过是一个赘婿，最无势力和地位，何能实现世系继承和家长地位的改变。如改为男方居住，妻须嫁入夫家，脱离母族，则妻也变成笼中之鸟，一切世系继承家长地位自然都可从男人的意愿而改变了。所以改变居住实为最重要的条件，为母系改成父系的关键。

母系制要改为父系制是原始社会时代一件极为重大的事，当时男方应是主动的方面，而女方则是被动的，也可说是被逼的。是否在女方也会发生挣扎抗拒以避免这种不利的大变革？在男方会不会想出些办法以加紧这种变革的实现？在我们脱离原始社会已久的民族是已经忘得一干二净了，但我们的古代史书以及现存的民间旧俗，似乎也还有些蛛丝马迹可以推究，而在离开原始社会未久的民族，距离母系氏族还不远的，也表现了有些风俗习惯可以帮助推测这个问题。根据这些资料我们可以答复这个问题说当时应是有过这种事实，即女的挣扎不愿实行改变母系为父系，男的则设法加紧实现这种改变。这种挣扎抗

拒所以不会引起太大的社会影响，是因为社会组织只能服从生产方面的经济基础，男方有经济基础的支持，女方虽挣扎也是无效，因此不能引起太大的社会骚乱来阻止这种变革的进行，这也可以证明唯物主义的正确。

## 五 母系到父系过渡期男方主动发生的风俗

(1) “产公”或“产翁”风俗 (couvade)，又称“坐月”，也可称为“男人坐蓐”——女人生产后丈夫代为坐蓐，伪装是由父亲生子，不是由母亲生子。这种风俗在世界上很多地方都有。我国的少数民族在不久以前还有这种风俗。如清代中叶袁子才著《子不语》中曾记一段：“广西太平府僚妇生子，经三日便澡身于溪河，其夫乃拥衾抱子，坐于寝榻，卧起饮食，皆须其妇扶持之。稍不卫护，生疾如孕妇，名曰产公，而妻反无所苦。”这种风俗从来被视为由母系过渡到父系的遗俗。因为男子企图改变子女的世系，故要用这种举动以象征子女是由父亲生产的，也可说是一种法卫，用以帮助改变母系而确定父与子女的关系。据费孝通著《兄弟民族在贵州》也说：“在研究俅佬（西南民族的一种）早年的社会形态时，坐月的风俗也是值得注意的。坐月也称产公，在人类学里称为 Couvade，……据一部分人类学家的意见，这是母系社会改变为父系社会过渡期间发生的风俗。”（88页）由此可见这种风俗便是男子加紧改母系为父系的方法之一，理由很明。

(2) 抢夺婚姻和佯战结婚——男子既不喜入赘妻家为一个无势力无地位、不能占有自己子女的人，当然便想到用暴力抢来一个女人为自己的妻子；抢来的妻子当然是住在夫家，身分和奴隶一样，所生子女也是从父姓而不从母姓。抢夺婚姻在母系时代晚期以前是不必要的，且也是不可能的，因为原始时代



男女结婚容易，男子不怕没有妻，而且自己也无能力建立家庭，但到了母系时代末期，男子有了自己的财产，便会有野心且有能力，可以自建家庭，因此便会想到抢婚的方法，以确立男系制度。抢夺婚姻的占记载和遗俗在世界各地各民族都常见到。女家被抢在初时一定极忿怒，发生武力斗争，但到了后来抢婚太多了，便也因见惯而视为平常，武力斗争的气氛渐减，真的斗争变为半真半假，后来便变为完全假装的“佯战”，成为一种虚应故事的仪式。这种佯战结婚的风俗也是很常见的事。试举实例如下：我国古书《易经》内有几句话，说：“乘马班如，匪寇婚媾。”（屯六二）据梁任公解释为描写抢夺婚姻的状况，他说：“夫寇与昏媾截然二事，何至相混？得毋古代婚媾所取之手段与寇无大异耶？故闻马蹄蹴踏，有女啜泣，谓是遇寇，细审乃知其为婚媾也。”这一段应是指抢夺婚姻已经成为惯俗，在女家也已经默许，即有抵抗也应佯战了。古书又说：“嫁女之家三日不举火”，虽是惜别所致，但何至三日不举火饮食，这应是抢夺婚的遗俗。后代汉族风俗，嫁女时新娘和外家亲人还是相对大哭，这也是由于抢夺婚的遗俗。清代张庆长《黎歧纪闻》说：“女嫁之日亲属送至外，痛哭而别，女亦痛哭如亲属，盖海南俗类然，黎亦尚焉。”（见《中国妇女生活史》）清代田雯《黔书》说：“（宋家）妇人将嫁，男家往迎，女家率亲戚箠击之，谓之夺亲。”（卷上）1935年某报载一种现代尚存的典型的抢夺婚遗俗：“端江女子临出闺时，姊妹辈大演其阻嫁怪剧，空气紧张，如临大敌。或持竹站立门后，或携石块埋伏闺内，齐心协力，紧护新娘。当媒人到宅入内催妆，暗号一声，则砖石迎头痛击，密如流星，偶一闪避不及，必至头破额裂，虽女家极力制止亦无济于事。必候投掷完毕，始由新娘之父兄戚友燃炮掷进房内，媒乃得乘虚而入，背新娘而出。迨新娘到男家时必须由新郎插花挂红，踢轿门三下，新娘始出。迨出轿时，新郎之

兄弟则纷燃串炮向新娘投掷，有甚于女家掷砖石者。”女家对男家的假装敌意，以及男家的对新娘的假装敌意，都是抢夺婚的遗留。新郎踢轿门是要恐吓新娘之意，这种时俗也盛行于闽南，踢时必须用力，意义很明显。抗战中某报载《西南边胞习俗》一篇说：“在西南边区社会中尚有一种抢夺结婚，婚夕由男家相约年轻力壮的小伙子们持木棒往新妇家迎来，将新妇劫走。新妇家则率亲友多人伪为追赶，如迎亲者往东，则追赶者必往西，反正不要碰头，摇旗呐喊，喧闹一时。待米煮成饭时，新郎央地方绅老或亲友，携礼物至新妇家道歉，表示不应抢夺，而新妇家则仍伪妆不允，并佯咒伪骂，如此数次方才作罢。”（见厦大资料：《中外婚俗》）蒙族旧时也有抢亲佯战的风俗，《中华全国风俗志》载：“蒙俗新婚到女家，迨新妇置之马上奔回，谓之抢亲。女家备多人，故作争夺追赶。某君诗云：‘新郎一马着鞭先，舅氏昂然奋老拳，劫得美人归去后，笙歌华灼盛开筵。’”（第四册 55 页）彝族也有佯战的风俗，《中华全国风俗志》说：“新郎之兄弟亲戚等来迎新妇，新郎负新妇于背，使之乘马，疾驰至家，最贵神速。自旁人观之，殊形粗暴，然为之不如此，终不能迎娶。盖是日妇家亲族侍婢等悉持棍棒，以拒迎娶者。男家亲族等亦防之，至于撒面粉木灰，所以表亲迎者敢于前进之意。虽拥新妇，一有疏虞，辄被殴击，此其习俗之不可索解者也。”（第四册 34~35 页）贵州的青苗迎亲时，新郎偕男于数人到女家，被新娘的女伴嘲骂，领新娘出门时，又被女方阻止，以煤烟涂新郎的面。新郎应即抛下铜元若干，女方诸人乃捡拾铜元，故意让新郎和新娘逃去。荔波水家结婚时，男方派人持武器，骑马迎接新娘，经过一番佯战，然后于黄昏时携新娘回家。贵州花苗结婚时男家挑选壮健男子数人，抬猪一只及聘金到女家迎娶，女家预先贮水等持，到时以水瓢取水浇泼迎亲者的头，用辣椒锅煤抹其面，又有挥拳痛击迎亲者的。外国也常

有这种抢夺婚的遗俗。如匈牙利的婚俗：“结婚时新娘在家和新友跳舞，新郎穿着新的骑装，骑着高头大马，手里拿着一面绣旗，跑到跳舞的地方，把新娘抱到马上，往回路上跑。亲友们跟着鼓噪高呼，婚礼就完成了。”（厦大资料：《中外婚俗》）由以上这些抢夺婚的遗迹可以看出抢夺婚在古时必是曾经实行过的事实。由这些遗俗中也可看出古时真正实行抢夺婚的，男家用武力强抢，女家也用武力抵抗，到了被抢去后女家很觉伤心，故女家和被抢去的女子都会痛哭，至于男家则是如愿以偿，从此这被抢的妻子便只好长住夫家了。

（3）买卖婚——男子既因生产力发展而有了自己的财产，他便也可以用财产来买得女人为妻，这法比抢夺婚为和平，女家容易接受，故成为正常的结婚手续，而抢夺婚则为特殊的手续。苏联学者柯斯文著《原始文化史纲》说：“妇女是劳动力，当她的家族打发她出嫁的时候，照例向男方索取一定的补偿。最初，男方以送礼作为补偿，未婚夫靠自己的家族的协助备办礼物，亲自送到未婚妻家中，首先给她的母亲，以后送给她的兄弟舅父、等等。”（142页）男人买妻的代价便是自己劳动的产物，如狩猎所得的野兽，所养的家畜，所收的农产。我们古时聘礼以俚皮，即二张野兽皮，便是这种遗俗。清魏祝亭《荆南苗俗记》说：“其聘贄以妍媸为赢缩，凡三等，均有定额，贫亦必取盈焉。”现在伊里安岛巴布亚人的凯族（Kai）男子致送一个野猪牙，一个猪及别种珍物为买妻的代价于妻的舅父及兄弟，对于妻则供给某种工作，买得后，妻全为夫的所有物，如与人私奔则夫得对妻家索还买价，以赔偿损失。这种买卖婚在世界各民族都曾通行，直到近代还有许多早已开化的民族还行着这种风俗。这种风俗当然是男人变母系为男系的一种重要手段。

（4）服务婚——意义和买卖婚相差不远，两者都是有补偿的结婚法。如男人没有足够的财产可以买妻，他可以自己的劳

动力为妻家服役，到了若干年后，其代价足以补偿妻家失女的损失后，便可以领妻出门，到自己家里。这样所得的妻当然也是无地位的，而男权男系的家庭也成立了。古代希伯来传说中常有这种风俗，我国汉代乌桓族也有这俗，《汉书》说：“婿随妻还家，为妻家仆役，一二年间，妻家乃厚遗送女。”现代如印第安人、印度支那人、印度原住民、马来群岛上人都还有这种风俗。

(5) 轻视和禁止赘婿——母系社会男子必须嫁于女子，人赘妻家，赘婿在妻家的地位是寄居的客人，没有权力。到了男子经济力强大，不愿为赘婿，脱离妻家建立男系家庭以后，便渐渐发生鄙视赘婿的风俗，甚至加以禁止。我国周代也还贱视赘婿，秦代赘婿竟被征服兵役及劳役。秦始皇统一天下后到越国巡视，在会稽山上刻石说：“饰省宣义，有子而嫁，倍（即背）死不贞。防隔内外，禁止淫佚，男女吉（即洁）诚<sup>①</sup>。夫为寄猋（即赘婿），杀之无罪。男秉义程，妻为逃嫁，子不得母，咸化廉清。”意思是禁止寡妇再嫁，男女淫乱，男子不得为赘婿，赘婿如公猪，可以把他杀死，妻子不得离婚另嫁。赘婿竟到了可杀的地步，这在现代人看来是不可理解的，只怪秦始皇的暴虐而已，其实当时距离母系社会还不太远，父系父权制度还建立未久，故还有排斥赘婿的风俗。尤其是当时的少数民族一定还有很多在母系社会，浙江的越族开化比中原为迟，应当还是距离母系社会更近，或者还在母系与父系的过渡期中，所以秦始皇以父系父权社会的华夏族的眼光看了母系社会的越人，觉得很看不顺眼，因此特别在越人的地方会稽刻石严禁女人的婚姻自由和男子入赘妻家的母系制度。

① 《史记·秦始皇本纪》：“男女吉诚”作“男女絮诚”。中华书局校点本，第262页。——本丛书编者注

(6) 抑制舅权和禁止中表结婚——在母系社会里面，舅父是重要的人物，世系虽照母系计算，但家庭中的重要工作是不能缺少男性的成员，便是本家出生的男子。至于女人的丈夫原是外族人寄居本家，其可靠性是不及本家男子的，本家的男子是本家同辈女人的兄弟，也便是下一辈本家子女的舅父。本家女人所生的子女对其生身的父亲是无甚关系的，而且在母系社会里实行自由恋爱，夫妻关系并不固定，女人生子女究竟是和哪一个男人养的，也弄不明白，所以子女当然对其母亲的名义上丈夫没有多大的关系。至于舅父却是很确实的亲人，除母亲以外最能教养子女的男人就只有舅父。在舅父看来，他自己的名义上的子女究竟是哪一个男人养的是无可稽考的，只有甥女甥儿们才是最确实的同血统的亲人。由于这样的看法，所以舅父和甥儿甥女之间关系非常密切，等子父系社会的父亲与子女。舅父有教养甥儿子女和传给他们财产的义务，甥儿子女有尊敬奉养舅父的义务，于是舅父的权力便很大，非母亲名义上的丈夫，也即自己的名义上父亲所可比拟。柯斯文说：“舅父权是舅父与外甥间若干特殊关系的总称，这些特殊关系是：舅父是外甥的最近的保护人，外甥是舅父在工作中的助手；外甥有权享用并继承舅父的财产，舅父有权过问外甥及外甥女的婚事，以及其它。”（《原始文化史纲》，141页）舅权是母系社会的特征，到了母系制度改为父系制度时，舅权便和父权发生矛盾。一个男人对于所生下来的子女如再像以前只尊重舅父，而不尊重自己的父亲，他是不能容忍的。但初改父系制的社会还是承着母系制的风俗，未曾一一改变，初时舅父的权还是很大。因此父权与舅权一定竞争过一番，其后对舅权加以抑制，舅权方渐渐退让给父权。但因积重难返，原始社会的舅权到了封建社会也还有一部分残留，尤其是封建社会初期一定还要大些。父系社会抑制舅权的企图，到了封建社会初期还是继续施行。如我国封建

社会初期的周末以至汉代还有抑制舅权的记载。潘光旦著《论父权封建社会对于舅权的抑制》一文说：“父权成立而尚未确立的初期，舅父的恩情与权力是特别受到抑制的，否则父权的确立就成问题，就要延缓，这一点从丧服的沿革上就可以看出来。父权成立后丧服对于父党与母党妻党之分甚严，父党的服比母妻党的服要重得多，服的对象要多得多。”这话是很有理由的。舅权的残迹至今也还留于汉人中，如过去女子嫁时由舅父背上轿，分家时必须舅父到场。福建人说：“天上天公大，地上母舅公大。”有大事宴会，舅父须坐首席，都可证明古时舅权之大。如不抑制舅权，父系是不能确定的，所以抑制舅权当然为母系到父系过渡期男方主动发生的一种手段。

还有禁止中表结婚也有打击母系扶植父系的意思。在母系社会表兄弟姊妹最常有恋爱关系，到了母系要转为父系时，女方更选择了姑表舅表兄弟姊妹结婚为主要形式，或甚至定为惟一合法的形式，目的是要延长母系的寿命。男方当时应不大反对，但到了父权渐渐确定以后，一定要肃清母系的残余势力，以建立完全彻底的父系父权，便连中表结婚也加以禁止，这事到了封建社会还有人竭力提倡，因为封建社会是彻底男权的社会，所以还有这种企图。

## 六 过渡期女方主动发生的风俗

(1) 长住娘家风俗——由母系制度改变为父系制度是很重大的变革，对于妇女及其家族是很大的打击，妇女本身出嫁男家以后，比较招夫人赘，大大减少了自由和幸福，降落到很低的地位，当然是不会愿意的。而其母家因为减少了一个劳动力，也当然是不会很愿意的。由于这种思想，虽是勉强接受大势所趋的改革运动，也还想极力挣扎，拖延这种改革的完成。还有

一个条件也使父系制度不能一下便完成，而须经过一个过渡期，便是因初时女人虽嫁于夫家，改变了居住，但世系的变革慢一点，还未改为父系，而仍旧照母系计算，因此男人至少在名义上还不是一家的中心，而女人才是中心，还是母系，因此嫁出的女子还是和母家有直接的关系，女家便可以借口而拖延男系的完成。柯斯文说：“由本家族出嫁的女子也决不是和自己的家族、氏族一下子或永久断绝了关系的，相反的，她仍和自己的氏族保持着相当密切的联系，特别是在刚出嫁以后的若干年间。这很明显地表现在这一点上：已嫁的女子常要返回自己的家族小住一个时期，也常有这样的情形：已嫁的女子应该回到母家分娩，并在分娩时和分娩后留住一些时候。即便在夫家居住期间，妻也还保持着一定的独立及孤立地位，例如有她自己的住家等等。”（《原始文化史纲》，141页）

由于上述的原因便发生了长住娘家的风俗。女人嫁后如果像后代已完成的父系父权社会立即和母家一刀两断，实是太大的变动，女子及母家固然不大愿意，即在男人也不敢立即便严禁妻子不再回外家居住，而容许妻子于嫁后一段时期仍回母家居住。男人人赘妻家的风俗早已成为惯俗，男子虽娶妻回家，但当妻回娘家居住时，他也仍可有时到妻家同居。由母系制度变为父系制度的中间有了这种长住娘家的风俗，便可缓和得多。当时所以不致发生太大的社会骚动，或者是由于这种长住娘家风俗起了缓和的作用。

长住娘家风俗应有二期之分，第一期是母系与父系的过渡期。这时的长住娘家是适合当时社会的情形，也即适合需要的一种制度，是正常的，可以理解的。很多民族只有经过这一期，后来父系制度确立后，长住娘家的风俗便消灭了。但有些民族到了父系制度早已确定之后，还有长住娘家风俗的存留，这是非正常的，很难使人理解。现在先说第一种即正常的长住娘家

风俗。

正常的长住娘家风俗，在开化已久的民族早已消灭，但在开化较迟的民族至今还行着这种风俗，或者还有很明显的残余风俗。如上举的少数民族的长住娘家风俗便属这一类。这一种在不同的社会制度的人看来虽是很为奇异，但如设身处地，以母系变父系的过渡时期人的眼光来看，却是很有其理由的。这种风俗是很复杂的，其中还会包含几项特殊风俗在内，这些风俗都和长住娘家风俗结合在一起，有联带关系。以下所说的便是这些和长住娘家风俗有关系的风俗。它们也都是由母系到父系的过渡期发生的风俗。

(2) “赶表”，“拜同年”，“做后生”，“打私交”——在离开母系不久的民族，长住娘家和赶表一类风俗连结在一起（在离开母系已久的民族如惠安和广东顺德等处人民便没有赶表的风俗，待下文评论）。“赶表”的风俗便是长住娘家的妇女解决性欲的办法，同样也是未得和未婚妻同居的男子解决性欲的办法，在各民族有不同的名称。在贵州的仲家族称为“赶表”。赶表便是在赶场（即赶集）时男女自由恋爱。据费孝通著《兄弟民族在贵州》说：

在赶场时青年男女（不论已否订婚，以及“坐家”中的姑娘），排着一小队一小队的互相找对象……双方同意后，就溜出场坝，到山坡田间去唱歌谈情。仲家的“赶表”没有苗家的“摇马郎”的那样公开……（赶表的）青年男女很早都是已订了婚的，而“赶表”的对象又不是未婚的夫妻，如果因“赶表”而发生了爱情就会引起婚姻的纠纷。所以女方的父兄丈夫都不准妇女去“赶表”，但是青年人都不肯放弃这自由恋爱的机会。女的结了婚，千方百计设法延长“坐家”。（46～47页）



在广西少数民族称为“拜同年”，清代赵翼《檐曝杂记》说：

粤西土民及滇黔苗保……凡男女私相结合谓之“拜同年”，又谓之“做后生”，多在未嫁娶以前，谓婚娶生子，则须作苦成家，不复可作游戏。是以其俗成婚虽早，然初婚时夫妻例不同宿。婚夕女即拜一邻姬为干娘，与之同寝。三日为翁姑挑水数担，即归母家。其后虽亦时至夫家，也不同寝，恐生子则不能做后生也。男亦出拜女同年。至廿四五以后，则嬉游之性已退，愿成家室，于是夫妻始同处。

西康的彝族（旧名罗罗）也有此俗，据说：“女子婚后，即返娘家与表兄弟交游，直至怀孕，始返夫家。”（据岑家梧《西南民族文化论丛》，37页）1949年某报载邕宁的奇异风俗说：“邕宁乡村有不落家风俗，妻子在外家时极为自由，父母不能干涉。等到有孕了，才能由男家接回居住。青年丈夫不能鰥居独眠，于是别开生面，寻求性的解决，而对象也就是不落家的妇女。年代既久遂成为神秘的风流馆。馆的地点多是在村的外边。”

苗族也有同样风俗名为“打私交”。据1946年某报载：

男女恋爱叫做“打私交”。男女初次相好多是赶场时，或迎神赛会之际，尤其是仲春跳花灯，八月半跳月的时期。……结婚过了一晚或三天，新妇又回娘家，仍继续打私交的生活。一直到生了孩子，不愿再打私交，才与丈夫同居，才带着孩子回到夫家。

由以上资料看来，可见长住娘家时妇女是过着自由恋爱的生活，其所以不愿到夫家便是由此。因要延长这种生活，故不愿和丈夫同睡，恐怕生子便须和丈夫同住。男子因有同样的自由恋爱的生活，故也不急于要求妻子回来同居，长住娘家同时必须有自由恋爱的风俗方能解决性的问题，而自由恋爱也必须同时有长住娘家的风俗，方能持续到更长的时间。这两种风俗是互相密切结合，互为条件的。由于这两种风俗便可将母系社会的自由恋爱和女方居住二种要素延长下来。这种自由恋爱的风俗在行着封建制度的汉族便没有了，故长住娘家的妇女便没有这种自由。

(3)“自梳妹”、“金兰会”、“十姊妹”等妇女组织——已婚妇女要长住娘家恐怕个人势弱，难以抵抗男家催促回去的要求，必须互相结合成为一个集体，便可以集体的力量对付男家；而且长住娘家妇女名义上已经结婚，是男家的人了，已经变为父系的母家里，也已没有以前母系时代的地位，也便是在经济上已经没有基础了。夫家她不愿去，母家也不是她终身所能倚靠的，因此她必须能自找经济上的出路。但个人力量小，必须结成集体，方有更大力量，以求得经济上的独立。由于这两条原因，长住娘家的妇女常结成集体，其名称各地不同，但性质目的都是一样的，这便是所谓“自梳妹”或“金兰会”等妇女组织了。有了这种组织，自然可以加强长住娘家风俗，也便是延长母系社会的一部分。

这种风俗在广东称为“十姊妹”，据 1936 年某报载：

十姊妹类似不落家。组织相知女友十人结为十姊妹。如其中一人于归，余九人于其出嫁之前夕为之装饰，以帛严裹之，用线密缝，处处识以暗记，然后外加彩服，嘱之曰不归宁勿解也。于是三日而返，诸姊妹乃为之缓衣，加

以检查。如有察觉丝毫偷解痕迹，则为诸姊妹所齿冷，甚或指斥万端，谓不知人间有羞耻事，结果必割席绝交，屏不与见。故十姊妹中人于洞房时，并剪蛮刀，在所必备，孰敢膺其锋哉。嫁后暂不落家，必待诸姊妹各得所夫，然后齐返婿家，守其妇道。如十人中一人不嫁，则九人均无落家之望矣。

清代张心泰著《粤游小志》说：

广州女子多以拜盟结姊妹，名“金兰会”。女出嫁后，归宁恒不返夫家，至有未成夫妇礼，必候同盟姊妹嫁毕，然后返夫家。若促之过甚，则众姊妹相约自禁……此风起自顺德村落，后传染至番禺、沙湾一带，效之更甚，即省会中亦不能免。又谓之拜相知。凡妇女订交后，情好绸缪，逾于琴瑟，竟可终身不嫁。

广州妇女的组织，又称“自梳妹”，到解放后还有这种风俗，向南著《西南旅行杂写》说：

自梳妹的意义就是终身不嫁人，一辈子老处女，但究竟有没有情人还是一个谜……组织很严，死后也同样有组织。生前的组织叫做“姑婆屋”，死后的组织叫做“姑婆山”。前者是自梳妹与自梳妹聚集在一起，不论人数有多少，一百两百，一二十都可以。大都住在一间大屋里，这里轻易不放生人进去，尤其是男子汉。平日由年长者做管事，发言施令都由她，后进必须听她的号令和指使，生活起居都由她设计并分配。简言之，她们也带有领袖，领袖也有大权力……后者是死后必葬在一座山，不论远处和

近处，死前必定赶到姑婆山看好葬地，同已葬的姊妹在一起。未死者对于已死者逢年过节都前往致祭或省视；故自梳妹不以无子为可虑，反以丈夫子女为拖累。此辈女人在台山、新会、顺德为最多，大多不依赖家庭，一到十七八岁即出门自己谋衣食，或帮人，或做工，每年也可赚一笔钱。赚得的钱除自身一切生活所必须开支外，余则帮助姊妹或充公。因而自梳妹虽一时无钱用，也竟可由姊妹维持其生活……大多是失意和已嫁而不讨好于丈夫的，真是处女只不过十分之二三。其标志只将头发复在耳朵上，不施脂粉，表示毁容即了事。

福建惠安长住娘家的妇女也是有组织的，上文资料中曾说妇女如和丈夫亲密的，会被女伴讥笑，甚至自杀。这种女伴也有编成保甲选举甲长来互相监视的，但同时也必能互相帮助。这也便是与“金兰会”相同，不过不及“自梳妹”那样严密而已。

自梳妹的严密组织应是近代的事，其起源应是金兰会等较松的组织，金兰会不过为要延长不落家的时期，自梳妹却是终身不落家的组织，又是在封建社会提倡妇女贞节的环境中，所以自梳妹也提倡贞节，妇女毁容，不让男子到公婆屋内，这和原始社会末期初由母系转为父系时的妇女组织是不同的。在初期的长住娘家，妇女组织一定不严禁男女的自由恋爱，却正相反的是帮助妇女自由恋爱的。但到了后代的自梳妹性质大大改变，竟严禁妇女搞恋爱，其清规戒律有如尼姑庵一样。这一种转变在下文中当再详论。

(4) 怀孕后结婚或二度结婚礼——为延缓脱离母家，妇女虽已有了恋爱的对象，但尽管发生性的关系，却不即行结婚礼，仍旧住在娘家，一直到了有孕，方才行结婚礼，到丈夫家去。

有的则虽行了一次结婚礼，但仍住娘家，等到有了子女，不再过自由恋爱的生活了，方才率领着子女，到丈夫家去住，这时又再行婚礼一次，从这时起方是正式的夫妻。这两法都可延长女方居住的生活，也便是延缓母系社会的改为父系社会。到了最近这种事实也还存在。如海南岛黎族便有怀孕才结婚的风俗，据1947年某报载：

黎女在青春时期，她的父母特地代她另盖一座茅寮，她可以随意引男子进来同宿，父母不加干涉，恋爱是绝对自由的。直至她有孕后便选择了其中的一个男子和她结婚。结婚后三日回来娘家，及生了儿女再回男家去。

还有举行二次婚礼的如苗族某支的风俗，据一九三六年某报记载：

一直到生了孩子，不愿再打私交，才与夫同居，这才带着孩子回夫家。夫家又重新燃烛，备酒欢迎。如此夫妻的正式名分才算确定。

(5) 姑舅表婚——母系制度争不过父系制度时，女人不能不嫁出到夫家，也还是挣扎着选择和母家比较有联系的男子才嫁他，方不致一下便和母家断绝关系，且新娘的命运也比较嫁给无关系的男人好些。由于这样打算，发生了姑舅表婚，便是中表结婚，但只限于姑表和舅表结婚，不包含姨表在内。一个女子如果必须嫁出外族，她自然会想到她的母亲的兄弟（即舅父）的儿子，也即是她的舅表兄弟，舅表姓也是他母亲的姓，当然是外族，但表兄妹自少常见面，青梅竹马、一起玩耍到长大，是外族中最熟识最亲近的人。嫁到舅表家中虽是脱离母

家，但总比其他外族好得多。就母家言之，一个女儿嫁到她的舅表家中，因她的舅还是本家的人，还算保存了一半的关系，还未和母家完全割断，即在经济上还是有通财的关系。而且嫁到舅表的家中，要来娘家也容易，即住得久些也无妨，和长住娘家也差不多。由男家方面言之，一个男子如娶他的父亲的姊妹即姑母的女儿，也是外族中最亲近的女子，感情上较易亲密，事实上由于赶表的风俗，表兄妹常已早有性的关系，所以也是赞同的。至于姨母的子是和母亲同姓的，原是一家人不可以结婚，所以不包含姨表在内。由于这样的想法在母系到父系的过程期，姑舅表结婚成为最适当的办法，可以作为一种过渡的桥梁，使女方容易接受，而逐渐转变为父系制度。因此姑舅表结婚（cross-cousin）无论古今中外都曾有过，成为人类婚姻史上一种常见形式。柯斯文著《原始文化史纲》说：“姑舅表婚姻乃是在很多部落和部族中间传布最广、沿袭最久的习见婚姻形态。即如在印第安人穆里亚部落中间被调查的 2000 件婚姻当中，姑舅表成婚的就有 1799 件。又在比较发展的若干族人民中间，姑舅表兄弟姊妹好像注定要成为夫妻。”（第 132 页）行姑舅表婚的民族，有宽有严，有的定为法定的婚制，除姑舅表外不得和别人结婚，如无近亲，可与更远的姑舅表结婚，年龄也不计。由这种风俗便发生了亲属称谓的双重意义。女人嫁给舅表，则其表兄弟便是丈夫，舅父便是家翁，舅母便是家姑，二者使用同一名称。称丈夫便叫他表兄弟，称家翁便叫他舅父，称家姑便叫她舅母。又从男人方面言之，其表姊妹就是妻，舅父便是岳父，舅母便是岳母，二者也用同一名词，称妻子便叫她表姊妹，称岳父便叫他舅父，称岳母便叫她舅母。例如我国的亲属名称便是这样。我国古时便称表兄弟为甥，《尔雅》说：“姑之子为甥，舅之子为甥，妻之弟弟（兄弟）为甥，姊妹之夫为甥。”女人称夫的父为舅，夫的母为姑，

合称姑舅。男人称妻的父为外舅，妻的母为外姑。清代学者汪尧峰说：“男子谓妻父曰外舅，母曰外姑。盖彼以我父为舅，我亦从而舅之，惧其同于母党也，故别曰外舅。彼以我母为姑，我亦从而姑之，惧其同于父党也，故别曰外姑。”其实外字是父系制度确立才加上的，在母系父系过渡期，两方都应是同称为姑舅，不加外字。汪尧峰是封建时代的人，故不能明了这两字的真正起源。这些称呼是很可证明我国上古时曾经行过姑舅表婚，这是无疑的。潘光旦也说：“父系氏族成立之初实行两氏族间的对换结婚，姑舅变岳父，外甥变女婿，更成通例，甚至于不可避免。”（见《新建设》三卷五期，《论中国父权社会对舅权的抑制》）。这种称呼沿用到了近代。国内少数民族则至今还有实行这俗的。如清振械著《黔语》说：“黑苗必以姑之女为舅妇（媳妇）。若舅无子，必重献于舅，谓之外甥钱，又曰还种，否则终身不得嫁。”岑家梧著《西南民族文化论丛》说：“现在贵州炉山黑苗，虽已无交错婚制度（即姑舅表婚），然仍有外甥钱的习俗，据一九四二年的调查，外甥钱为三元六角，子订婚时由男方馈送。”又据徐益棠调查凉山彝族婚嫁必先征求姑舅的意见，如对方无意聘娶则另嫁别娶，如不曾征求意见，后日须负责赔礼，或解除婚约再与表兄弟姊妹结婚。又：“西康的彝族虽已不行交错婚，可是女子婚后即返娘家与表兄弟交游，直至怀孕始返夫家。”由以上这些事实看来，可以推测这种姑舅表婚在母系到父系的过渡期应是很通行的风俗，其所以通行便是由于母家的人希望延长母系亲族关系。到了后来父系制度已经确立，母系完全消灭了，于是这种姑舅表婚便也成为不必要的，甚至为了巩固父系制度起见，还发生了反对中表结婚的思想，如我国历史上便有这事。

## 七 残余的长住娘家风俗

(1) 如上所述在母系制度要过渡到父亲制度的时期，拥护父系的男方用上举六种方法加紧促进父系的完成；拥护母系的女方则用五种方法来挽救母系的没落。两方斗争的结果，父系得了经济发展的基础，力量日日加强，母系终于拗不过历史的巨轮，挣扎终归无用，最后父系制便代替了母系制，从此妇女的地位便跌落下来，在奴隶社会封建社会更受尽了作践，在资本主义社会也不能翻身，受着另一种的糟踏。妇女抵抗父系制的努力自发生以来虽曾实行，或者盛行过一时，成为风俗，其后父系确立，事过境迁，那些风俗也渐归放弃，有的忘得一干二净，有的到了封建社会还留着残迹。例如长住娘家风俗在汉族来说便是这种起源于原始社会末期，而残留到封建社会，甚至到现在还拖着一点子尾巴的残余风俗。如在国内少数民族以及世界上离开母系社会不久的民族，这种风俗的发生和存在时间应是不久的事。在这种风俗发生和存留太久的民族，其长住娘家风俗因已曾经过变迁，其起源和原意已经忘却，故显得不可理解；在这种风俗发生未久的民族，其原意还是很为明显，而容易理解。所以要了解这种风俗的起源应当根据后者的事实，方易于解决这个问题。至于前一种的事实已经和后者有所不同，只能说其起源是相同的，但现在的细节却未必全同，而应另加分析。具体说来汉族的长住娘家风俗如惠安和广东所存留的，应当和西南少数民族如仲家、苗族等有同样的起源，但汉人的这种风俗因为经时已久，受了封建社会的影响，其内容已经有所改变，和西南民族便有不同之处了。

现在专就发生已久而存留到现在的汉族长住娘家风俗而论。这便是指福建惠安和顺德等处的长住娘家或不落家或坐家等名



称的风俗。这些地方的长住娘家风俗发生的时期一定和西南民族一样，也是在原始社会末期要由母系过渡到父系制度的时候，但后来进入了以后的社会阶段，尤其是封建社会阶段，这种风俗的内容便受了影响而改变了。

(2) 何以知道惠安顺德等处的长住娘家风俗是和西南民族有同样的起源呢？这可以由以下三条理由而推得：

①长住娘家风俗几项要点在惠安顺德等处都有，如：结婚后二三日便回娘家，以后只有年节或农忙方到夫家，每年只有很少的几次，每次时间极短，到夫家时常避免同睡，女伴互相鼓励长住娘家不与丈夫亲密，甚至成立组织，到有孕生产时方到夫家居住。这几点都是最重要的，在西南的少数民族都有，在惠安顺德等地也都有，如何可以说不是同一起源？

②有人说长住娘家是受封建制度压迫而发生，这是错的。惠安、顺德的人民不是全有这种风俗的，而惠安、顺德以外地方的汉人也极少有这种风俗。同是在封建社会中，为什么别地方不会发生这种风俗。还有一点，西南少数民族的社会，封建色彩很淡薄，没有所谓夫权等礼教，为什么也有长住娘家的风俗？由此可见长住娘家风俗是起于封建社会以前，而不是封建社会的产物。反因封建社会的影响而改变其原来的内容，发生了畸形的长住娘家风俗。

③福建和广东的人民现在都是汉族，但汉族是混合的民族，在古时闽粤的土著是少数民族，其开化比北方的华夏族为迟，所以闽粤地方保存较多古风。长住娘家风俗也应是这种由古时遗留下来的古风。

(3) 这种风俗既然是各地人民都曾行过，何以现在全国的汉人地区都少听到，而惠安、顺德等处却突出的存留着？其理由或者如下所述。

①惠安长住娘家风俗的乡村必是天足的乡（是在清末以前

盛行缠足的时代还是天足的人民)，至于缠足的乡村便无长住娘家的风俗。而且天足的妇女收束也和缠足的妇女不同。这一点也可证明长住娘家的人民是一支保存较多古风俗的人民，广东顺德等处有不落家风俗的人民或者也是一支保存特殊风俗较多的人民。

②经济方面的原因很为重要。妇女如能劳动的，其脱离母家对于母家是一种很大的损失，如不能劳动的，其脱离母家，在母家并不觉得有经济上的损失。如有一种人民，其妇女是很会劳动的，其母系制度的改变应当较为缓慢。惠安的长住娘家风俗的妇女是天足的，并且比男人更会劳动，男人在家，女人反到外面种田。这种妇女如脱离母家，母家当然十分惋惜，而希望多留她们几年。由于这种原因，周围的妇女都早已脱离母家长住夫家，这些天足的妇女都还停留在母家。

(4) 这种风俗由原始社会末期发生后存留到封建社会时代，必定受封建社会的影响而改变了原来的内容，其改变之点应是如下所述。

①最大的一点是恋爱生活的方面。在原始社会末期由母系制要过渡到父系制时，长住娘家可以使妇女们延长自由恋爱的生活，如上所说的赶表等风俗。赶表可以使长住娘家的妇女解决性的问题，所以妇女便长住娘家很久也不觉得苦。到了封建社会，男权更为高涨，提倡片面的贞操，却要求妇女守贞操，而男子不必守贞操。在封建礼教的高压下，长住娘家的妇女便不再能享受以前的自由恋爱的生活，只能过着独身的生活。男子还可以用别种方法满足性欲，妇女却变成和尼姑一样。如顺德的姑婆屋不准男子入内，姊妹们互相约束，不准和男子搞恋爱。这种片面守贞的行为在西南少数民族是没有的，因为他们还未受封建礼教的约束。

②封建社会男权太大，做丈夫的可以打骂妻子，加以翁姑、

小姑、小叔常虐待娶来的媳妇，因此使妇女更加害怕而不敢到夫家居住，这也会延长长住娘家风俗。

③在刚由母系到父系的过渡时期，妇女长住娘家还是有地位的，生活还不苦，到了封建社会母系制度早已消灭，长住娘家的妇女在娘家是无地位的，父母在堂时还可过日，父母死后要依靠兄弟、兄嫂、弟妇、侄儿是不容易的，因此前途很为暗淡，很可悲观。比较由母系到父系的过渡期，社会已经不同，情形已经两样了。

④悲观自杀是封建制度所促成的，如惠安的长住娘家妇女便常自杀，且竟和姊妹结伴相约集体自杀。其原因便是由于上述三条：一是觉得人生无乐趣，二是觉得到夫家也是痛苦，三是觉得在母家也无前途，因此只有走上自杀的路。这确是封建社会所造成的，如在未受封建礼教拘束的西南少数民族，长住娘家的妇女很为快乐，何至于自杀。

⑤妇女如不自杀必须解决生活独立的问题，不能永久靠着娘家，因此发生加强女伴的组织，如广东的自梳妹便是发展到最高度的不落家妇女的组织。妇女们靠了这种组织，可以解决生活问题，不必依赖娘家，同时又不必投到夫家去，甚至连死后的葬身之处，年节的祭祀，都可以解决，不怕无子女。这种风俗可以救长住娘家妇女的命，使他们不必如惠安妇女的自杀。但是这种风俗也是起于后来，不是初由母系改为父系的过渡期所需要的。

(5) 最后的结论：由于以上的分析可以得到一条结论，便是说，长住娘家或不落家或坐家等名称的风俗都是同样的风俗，其起源是原始社会时代末期由母系制度到父系制度的过渡期所发生，以延缓那种变革，延长母系制度的寿命。到了父系制度确立以后，这种风俗便归消灭，只有少数地方，由于特殊原因，还残存到封建社会。但因时移世换，已经失掉了原来的意义，

且受封建社会的影响，也改变了内容和性质，以致这种残存的古俗变成不合时代而且对妇女不但无利而且有害。现在解放后这一种风俗已渐改变，不过还有一点子残余而已。为要促使这种不良风俗根本消灭，可以采取以下的方法：

①由经济上的措施促使夫妻必须同居，例如土改时将妇女所得的田地和丈夫的合在一起。这事已实行过，结果不少妇女果然走来和丈夫同居。

②加强贯彻新婚姻法的宣传和实施，使妇女们了解夫妻生活的真意义，自然不会再像以前对丈夫冷淡或敌视。同时又使男家的人放弃封建礼教压迫妻子媳妇的思想，使妇女们不会再视夫家为畏途。

③宣传长住娘家风俗的起源及其不合时代的道理，像这篇论文所说的，使妇女们从思想上有了彻底的觉悟，而自愿放弃长住娘家的习惯，勇敢地打破旧俗，和丈夫同居以过着美满的幸福生活。

（原载《厦门大学学报》社会科学版，1962年第4期）

李亦园

## 寒食与介之推

——一则中国古代神话与仪式的结构学研究

---

李亦园（1931～ ），男，福建泉州人。1948年赴台，就读于台湾大学及美国哈佛大学，为台湾最具代表性的人类学者。曾任台湾大学教授、台湾中央研究院民族学研究所所长，新竹清华大学人文社会学院院长，现为台湾中央研究院院士。研究范围广涉人类学、文化学、比较宗教学、神话学等。代表作有《文化的图像》、《文化与行为》、《信仰与文化》、《宗教与神话论集》等。

---

### 前 言

著名的结构人类学家李维斯陀（Claude Levi-Strauss）在他的《神话科学导论卷之二：从蜂蜜到火灰》（From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology, Volume 2）一书中，曾提到中国古代寒食节之事，并以之与欧洲中古复活节及四旬斋（Lent），以及南美洲若干印第安人的神话与习俗作比较（Lévi-Strauss, 1973, pp.403～414）。但是很有趣而且令人觉得

遗憾的是这一位现代神话学大师在他的神话研究大著提到寒食节时，仅涉及寒食的仪式部分，却未及于寒食的神话传说。李维斯陀自己并未能阅读有关寒食的中文记载，他所根据的是 Frazer 与 Granet 的材料 (Frazer: *Golden Bough*, vol. X, pp. 137; Granet: *Danses et légendes de la Chine ancienne*, pp. 283, 514)，他们二人都只说到寒食节的禁火及重生新火仪式，完全未提及有关寒食的传说神话，所以李维斯陀就无法从而得知与他书中研究主题更有关的材料，假如李维斯陀知道寒食节背后的神话，或者他自己能阅读有关中文的原始资料。他一定会将寒食节的问题作进一步的发挥。本文的目的即是将有关我国古代寒食节的仪式、风俗以及神话作一较完备的整理，并拟利用李维斯陀的结构观念，以及宗教人类学有关仪式与神话相互关系的理论，再作进一步的综合分析。

## 中国寒食考据

李维斯陀引 Frazer 寒食的资料首出于《周礼》秋官司烜氏：

司烜氏掌以夫遂取明火于日……中春以木铎修火禁于国中。

疏曰：夫遂，阳遂也者，以其日者太阳之精，取火于日，故名阳遂；取火于木，为木遂者也。

又注曰：为季春将出火也

这一段话的意思是说周代有一官职称为司烜氏，掌理有关取火与禁火的职务。在仲（中）春之时，司烜氏执木铎通知国中的人开始禁火，然后到春末（季春）再生火，生火的方法是采自日光之火，称为明火。

但是上面这一段记载并未真正与寒食连上关系，把焚火以及重新生火的事与寒食连起来，实是较晚的事，根据《古今图书集成·岁功典·清明部》所云：

按周书司烜氏，仲春以木铎修火禁于国中，注云：为季春将出火也。今寒食准节气是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制。陆翽《邺中记》曰：以冬至后一百三日为介之推火冷食三日，作干粥食之，中国以为寒食。

也就是从这些记载中李维斯陀所理出用以与欧洲及南美作比较的结构成分有：木铎、禁火、冷食、再取天火等项。

## 欧 洲

在欧洲的天主教国家，自中古时代开始在举行四旬斋及复活节仪式时，也有很类似中国古代寒食的习俗。复活日虽无肯定日子，但总是在“仲春”之期（按复活节 Easter 依月圆而定，通常之计算为三月二十一日后月圆之第一个礼拜天）。四旬斋则是在复活节前的四十天，起于所谓圣灰日（Ash Wednesday），而止于复活日前夕。四旬斋顾名思义是在这四十天斋戒，仅食用少量食物。而在四旬斋的最后一周，通常起于星期四（Maundy Thursday），教堂的铜铃暂时禁止敲响至复活节为止，而代之以木制的打击乐器，通称为“黑具”（instruments of darkness）。所为“黑具”在西欧各国中各有不同，包括木铎、木鼓、拍板（clapper）、嘎响器（rattle）、哗唧棒（sistrum）以及其他有共振器的打击乐器等等。在用这些“黑具”以代铃声的期间内，各教堂熄灭旧火，而等到复活日前夕才重新以玻璃或水晶聚日起新火。那些代替铃声的木制打击器之所以称为“黑具”（instru-

ments of darkness), 就是一方面象征这一期间熄火的黑暗, 另一方面也象征复活日前耶稣受难时的天昏地暗 (Lévi-Strauss, 1973, pp.404~410)。

在上述欧洲的习俗中, 我们同样也可以找到 (李维斯陀所感兴趣的) 对应结构成分: 木制打击器 (类似木铎)、熄灭、斋戒 (更长期的禁食) 与重新聚日生火。

### 南 美 洲

在南美洲的情况, 因李维斯陀本身是研究南美的专家, 而《蜂蜜与火灰》一书亦以南美洲印第安人的材料为主, 所以较为复杂。首先应该说到居于亚马逊河流域的南方 Sherente 族。Sherente 族人每年在干季时要举行一个盛大的仪式, 以祈求早期的早日结束, 在仪式开始时, 族中各家内的火都要全部熄灭, 然后全族的男子集中在一起, 不眠不休地吟诵, 并且实行斋戒, 吃极少的食物, 也不能用水洗濯身体, 如此持续三周之久。在仪式将结束时, Sherente 人相信此时会有一种传说的黄蜂飞来, 发出 ken-ken-ken 的响音, 并会射出小箭让做仪式的 Sherente 男子捡到, 这时斋戒和不用水洗濯的禁忌就该结束了, 于是全体在广场上树立一支很高的柱子, 参加仪式的男子轮流爬上柱子的顶端, 用植物纤维作引火之绒, 向天求火, 然后点燃火种, 重新使三周前已熄的火引燃起来 (Lévi-Strauss, 1969 pp. 289~291; 1973, pp. 404~410)。

在 Sherente 人的仪式中, 我们所能看到与前述中国及欧洲相同的结构成分包括斋戒禁食 (三星期)、熄去旧火、重燃天火等, 但惟一欠缺的是木铎或其他木制打击乐器的信号。在 Sherente 人仪式中仅有的音响信号是传说中黄蜂飞来时所发出的 ken-ken-ken 之声音, 因此李维斯陀要费很长的篇幅来解释黄蜂声音所代表的意义。根据李氏的资料, 在法国南方 Pyrenees 山



区一带，作为“黑具”的打击器是一种称为 toulouhou 的摇鼓，而 toulouhou 的原义却是黄蜂或大黄蜂，在这里李维斯陀认为 toulouhou 所代表黄蜂的意思与 Sherente 人仪式中黄蜂的声音并非偶然的相同，而有其相同的结构意义。但是要了解李维斯陀所说的这一相同的结构意义，却要先说明他对上述中国、欧洲及南美的仪式与习俗所赋予的整体结构模式。

### 结构分析：仪式与神话

李维斯陀对中国、欧洲与南美相似的仪式及习俗的兴趣重点自然不是在文化史或传播接触的意义，而是在于这些相似仪式的内在结构对应，换言之，他所感兴趣的是在差距这么大的时空里，这些几乎完全相同的仪式、习俗与神话所代表的是否为人类思维深处的相同结构模式。

李维斯陀的分析首先应从熄灭旧火（地火）与重新点火（天火）说起，因为这是整个事件最要紧的部分。对李维斯陀而言，熄火与再生火实代表很多层次的思维结构对比。最先，熄火与重新生火所透露的是季节交替的讯息：旧火的熄灭代表不适于生产的冷季或干季（因环境不同而异）的结束，而重新生火则代表有希望的，适于生产的湿季或温暖季节的开始，藉着新火的重燃，象征着新季节、新循环的轨始。在中国，新火的燃点启开春耕的工作，在天主教的欧洲，点燃新火不但象征春天的来临，而且有重要的宗教意义：耶稣受难后的复活（在这里到底是耶稣的复活或是季节的复活已难于分辨，否则耶稣的复活应有一定日子才对，而不应与天象的月圆扯上关系）。在南美洲则代表 Sherente 人苦旱的下季节即将过去，有许多可供采集植物生长的季节即可来临。

## 象 征

熄灭旧火与重燃新火并不止代表冷、暖、干、湿的季节对比，同时也象征天与地的对比。在中国，寒食之后重新生火时一定要聚日光点燃，称之为天火或明火，而钻木或其他方法所生的火，则称为地火。在欧洲，复活节前夕以水晶或玻璃聚日光重新生火，其过程与中国极为相似，这样生的火是来自天上太阳的神圣之火，一直到现在很多象征神圣之火的取得，都是聚日而得的。在南美，Shcerente 人的燃点新火更要爬上很高的柱上，以便更靠近天上而取得火，从这里我们可以看出在点燃新火的仪式中，天地的对比观念是很明显的。

再进一步说，熄火与点火又代表用火煮与不用火煮，也就是生与熟（raw and cooked）的对比，这是李维斯陀最常运用的一种观念，也是作为他神话研究的第一卷的书名者（Lévi-Strauss, 1969）。生与熟的对比不仅是引申之义而已，在中国的例子中，确实出现了不用火煮食物的生食，也就是“寒食”一名的所自来，难怪李维斯陀要把寒食的例子特别引用说明，因为这是他把用火与煮熟、不用火与生食勾连在一起最难得的实例。然而李维斯陀对生与熟的分辨并不停止于此，他且更进一步发挥认为生：熟的对比其真正的含意却是要指出文化（人为）与自然（非人工）的对比。火的发明是人工改变自然状态的最早、最明显步骤，所以用火煮熟代表人为的加工，也就是文化；而禁止用火采生食，则是没有人工而返归自然。李维斯陀认为文化：自然的对比是许多神话、仪式所要透露的最根本讯息，在这里，也只有借这一文化：自然的对比，才能较易于了解其他结构成分的象征意义。

在整个仪式丛中，冷食、禁食或斋戒是熄火之外另一重要的成分。前面我们已略论中国的生食意义，中国的寒食只延续

三天而已，欧洲一年一度复活节前的四旬斋（Lent），顾名思义斋戒长达四十天之久，较中国的寒食长了十倍有余。而南美洲 Sherente 印第安人的禁食、禁水也有三周之长，实际上 Sherente 人在三周斋戒之前且有整个季节的干旱没有多少食物可采集，所以他们的三周斋戒应是实际经验的象征性延长。对李维斯陀而言，不论短仅三天的中国寒食，或长达四十天的欧洲四旬斋无不都是经验生活的象征表现，它们所要透露的讯息则是另一组对比观念，那就是稀少：丰盛（scarcity：plenty），禁食斋戒象征稀少缺乏，禁食斋戒的结束则象征丰盛的开始，这一组对比与前述所透露的季节改变的讯息是相互对应的。

然而稀少与丰盛的对比又与自然与文化的对比有密切的关系。丰富是人工的成果，那是在文化的一面：稀少则代表人工的失败，文化的不存在，那就是返归自然的一面，返归自然可以有两种形式，一种是禁食、饥饿，另一种则是依赖自然，采摘野果、蜂蜜等自然产物而生食之（Lévi-Strauss, 1966, p. 414）。在这里蜂蜜、野果这一类自然的产物就出现在李维斯陀的结构范式中成为透露讯息的表征物之一了。

## 讯 息

最后要讨论的是整个仪式丛中音响及其道具所代表的讯息。在欧洲与中国，禁火与禁食之前都要敲打木制的打击乐器，在欧洲且称之为“黑具”（instrument of darkness），在这里这些乐器象征的是黑暗，没有火光的黑暗，以其木制的密封或半密封的胴体（如木铎、木鼓等）来象征黑暗，一直等到重新点燃新火，黑暗才过去，而铃声才又重响了，所以这些乐器所要透露的对比讯息是黑暗（禁火）：光明（点火）甚为明显。但是乐器所发出的音响所代表的是什么呢？根据李维斯陀的分析，在 Pyrences 山区所用的 toulouhou 打击乐器其原意是黄蜂，象征黄

蜂发出的声音，而很巧的，在 Sherente 人的仪式中虽没有相似的乐器出现，却有神话的黄蜂出现，而且他们认定黄蜂的出现时有类似打击乐器的 ken-ken-ken 之声，在这里李维斯陀认为黄蜂的出现不是偶然的事，而是象征在黑暗、禁火，甚至稀少的季节里，人类采用蜂蜜等自然产物以生食，以代替用火煮熟的食物，所以黄蜂的出现所要透露的是自然的讯息，用与跟点燃新火后熟食的“文化”对比，换言之，仪式中特殊乐器的应用实是要加强前述几组对比的讯息如黑暗：光明，禁火：点火，自然：文化等的表达。

总括而言，从李维斯陀的立场出发，在中国、欧洲与南美等不同地区与时间里所表现相同的仪式、神话与习俗，其所以相同的因素是在于藉以表达共通的思维结构，也就是藉共同的仪式行为以表达共通的内在讯息，这些讯息假如用李维斯陀的范式来说明，那就是：

干季：湿季，稀少：丰盛，禁火：用火，生产：熟食，  
自然：文化。

### 共同的思维结构

李维斯陀所企图解释中国、欧洲与南美“寒食”仪式的相似性是基于共通的思维结构之理论，其陈义不能说有其特殊的说服力，但是，关于中国的部分，假如能把有关寒食的神话传说部分放在一起分析，则可增强其讯息表达的说服力无疑。本节即是要对寒食的神话传说作一分析：

#### 文 献

在我国民间一向把寒食节禁火一事与介之推（绥）传说连

在一起。有关介之推的传说最早见于汉蔡邕的《琴操》：

龙蛇歌者，介之绥所作也。晋文公重耳与介之绥俱亡，子绥割其腕股以救重耳。重耳复国，舅犯、赵衰俱蒙厚赏，子绥独无所得，甚怨恨，乃作龙蛇之吾人以感之，遂遁入山。其章曰……文公惊悟，即遣求得子绵山之下，使者奉节迎之，终不肯出，文公令燔山求之，火荧自出，子绥遂抱木而烧死，文公哀之，流涕归，令民五月五日不得举发火。

这是记载介之推与晋文公之间的关系最详细的一段，但是禁火的时间，并非仲春的清明寒食，而是五月五日。把介之推与寒食连起来的则见晋陆翊《邙中记》及《后汉书·周举传》等。《邙中记》云：

邙俗冬至一百五日，为介之推断火，冷食三日，作干粥，是今之糗。

并州俗以介之推五月五日烧死，世人为其忌，故不举饷食，非也。北方五月五日自作饮食祀神，及作五色新盘相问遣，不为介之推也。

寒食三日作醴酪，又煮粳米及麦为酪，捣杏仁煮作粥。按《玉烛宝典》，今人悉为大麦粥，研杏仁为酪，原以饷沃之。

《后汉书·周举传》曰：

举稍迁并州刺史，太原一郡旧俗以介之推焚骸，有龙忌之禁（新序曰：晋文公返国，介之推无爵，遂去而之介

山之上。文公求之不得，乃焚其山，推遂不出而焚死。传云：子推以此日被焚而禁火），至其亡月，咸言神灵不乐举火，由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨，老少<sup>①</sup>不堪，岁多死者。举既到州，乃作吊书以置子推之庙，言盛冬去火，残损民命，非贤者之意，以宣示愚民，使还温食。于是正<sup>②</sup>惑稍解，风俗颇革。

又魏武帝集禁火罚令云：

闻太原、上党、西河、雁门冬至后百五日皆绝火寒食，云为介之推。

梁宗懷《荆楚岁时记》云：

去冬节一百五日即有疾风甚雨，谓之寒食，禁火三日，造饧大麦粥。寒食挑菜。斗鸡餠鸡子斗鸡子。

明项琳之编注《荆楚岁时记》寒食一条，在注文中可以说是把所有有关寒食传说及习俗并集为大成者，而清代《古今图书集成》所载，即根据项琳之的注而来。项注曰：

按历合在清明前二日，亦有去冬至一百六日风，介之推三月五日为火所焚，国人哀之，每岁春暮为不举火，谓之禁烟，犯之则雨雹伤田。陆翔《邺中记》曰：寒食三日为醴酪，又煮糯米及麦为酪，捣杏仁煮作粥。《玉烛宝典》

① “少”应为“小”。——本丛书编者注

② “正”应为“众”。——本丛书编者注

曰：今人悉为大麦粥，研杏仁为酪，引锡沃之。孙楚祭之推文云：黍饭一盘，醴酪一盂，清泉甘水，充君之厨。今寒食有否酪麦粥，即其事也。旧俗以介之推焚骸有龙忌之禁，至其月咸言神灵不乐举火。《后汉书》周举为并州刺史，移书于介推庙云：春中食寒一月，老少不堪，今则三日而已，谓冬日后一百四日，一百五日，一百六日也。《琴操》曰：晋文公与介子绥俱亡，子绥割股以啖文公，文公复国，子绥独无所得，子绥作龙蛇之歌而隐，文公求之不肯出，乃燔左右木，子绥抱木而死，文公哀之，令人五月五日不得举火。又周举《移书》及魏明《罚令》、陆翊《邺中记》并云寒食断火起于子推，《琴操》所云，子绥即推也。又云五月五日与今有异，皆因流俗所传。据《左传》及《史记》并无介推被焚之事。《周礼·司烜氏》：仲春以木铎修火禁于国中，注云：季春将出火也，今寒食准节气，是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制也。

## 内容检讨

从上面所引各种记载我们可以看出介之推（或介子推、介子绥）的传说与寒食仪式的关系，现在暂且不论这一关系是怎样建立的，先让我们考察介之推传说内容的演变。介之推与晋文公之事，见于《左传·僖公廿四年》的记载，但传文中只说晋文公对介之推的追随出亡无所赏赐，所以之推退隐而亡，并未说到有割股、烧山、禁火等事。《左传·僖公廿四年》传文曰：

晋侯（即文公）赏从亡者，介之推不言禄，禄亦弗及。推曰：献公之子九人，惟君在矣，惠怀无亲，外内弃之，

天未绝晋，必将有主，主晋祀者，非君而谁？夫<sup>①</sup>实置之而二三子以为己力，不亦诬乎，窃人之财，犹谓之盗，况贪天之功，以为己力乎，下义其罪，上赏其奸，上下相蒙，难以<sup>②</sup>处矣。其母曰：盍亦求之，以死谁愆？对曰：尤而效之，罪尤甚焉，且出怨言，不食其食。其母曰：亦使知之，若何？对曰：言，身之文也，身将隐，焉用文之，是求显也。其母曰：能如是乎，与汝偕隐，遂隐而死。晋侯求之不获，以绵上为之田，曰：以志吾过，且旌善人。

这段传文说得很清楚，晋文公对介之推的隐退很后悔，为了表示自己的过失，所以，“以绵上为之田”，也就是以介之推隐亡的地方绵上赐给他。这一段故事，《史记·晋世家》有较详细的记载：

文公出，见其书，曰：此介之推也，吾力<sup>③</sup>忧王室，未图其功，使人召之，则亡。遂求其所在，闻其入绵上山中，于是文公环绵上山中而封之，以为介推田，号曰介山，以记吾过，且旌善人。

由此可见正史所载，文公仅以绵上之地封赐介之推，称之为介山以纪念，并未有焚山之事，更未延伸为寒食之禁火。如上节所述，最早把介之推与文公的故事说成焚山禁火形式的是

① “夫实置之”应为“夫实置之”。《十三经注疏·春秋左传正义》，第1817页上栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

② “难以处矣”应为“难与处矣”。《十三经注疏·春秋左传正义》，第1817页上栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

③ “吾力忧王室”应为“吾方忧王室”。《史记·晋世家》，第1663页，中华书局校点本，1975。——本丛书编者注



蔡邕的《琴操》，《琴操》可以说是一项文学作品，所以他把《左传》与《史记》所记载的文学化了，因此产生文公焚山，介之推抱木而死，文公后悔，下令日禁火以纪念之推的情节。不过《琴操》所说介之推被焚不得举火的日子是五月五日，而非清明节前二日或冬至后一百零五日，亦无冷食三日的说法。

### 延 伸

真正把介之推的传说与断火，冷食三日连在一起，而形成仲春的寒食节者，也许是晋陆翊的《邺中记》，他记载邺中的风俗在冬至后一百零五日为纪念介之推断火冷食之日，而否定并州的风俗说是五月五日为介之推被焚之期。然而一个人被焚死事应有一定日子，为何要与节气的冬至连上关系，而定在冬至后的一百零五日，且有些记载又说是清明前二日？姑不论冬至后一百零五日是否即为清明（按冬至为阳历十二月二十二日或二十三日，清明则为四月五日或六日，其间相距为一〇五日），以冬至或清明等天文节气来定死事的日子，似不甚合理，不禁使人联想到耶稣受难的日子与复活节竟亦无定日，而是推算三月廿一日后月圆之第一个周日，这两者的相似性质有异曲同工之妙，使人怀疑到底这两个节日是天文气象的节气或者是死难的纪念日！

### 神 化

《后汉书·周举传》更把焚山禁火事更为神化了，周举任并州刺史时，发现太原郡有寒食的习俗，该郡人认为介之推焚死难之时“有龙忌之禁”，故其月神灵不乐举火，并不认为是晋文公下令焚火。太原风俗中最值得注意的一点是该地焚火寒食竟达一月之久，所以周举知并州，发现一月不能举火，对老年小孩很不好，就祭告介之推庙请将一月寒食之期缩短为三日。太

原郡这种一月冷食的仪式，很容易使我们联想到前述欧洲人的四旬斋，以及 Sherente 人的三周斋戒期，而改一月寒食为三日期一事，也很容易使人想到李维斯陀所说的较短的斋戒期实是经验生活的象征表达（Lévi-Strauss, 1973, p. 413），这种看法，证之并州风俗，确有其独到的见地。

### 合 并

把寒食仪式与神话各细节完整地并合在一起的，可以说是明代项琳之编注《荆楚岁时记》的注文，但是如前节所引，我们也可以看出项琳之的注解里也是有若干破绽存在，例如他一开始就说：“按历合在清明前二日，亦有去冬至一百六日者，介之推三月五日为火所焚”，他所说的这三个日期都互相矛盾，特别是三月五日这一日子，不知道是怎样来的，很可能是作者怀疑蔡伯喈所说的五月五日无法与春间的季节相配合，所以改“正”它为三月五日，以符合清明前二日或冬至后百六日的说法。但是项琳之自己对历法似欠缺最基础的知识，不了解清明、冬至等节气是按太阳历推算的，在太阳历上并无一定日期，而他把介之推死难日期改订为三月五日，亦无法与清明的日期取得吻合。不过，项琳之的注解中也有一项特别之处，那就是“每岁春暮不为举火，谓之禁烟，犯之则雨雹伤田”一句，这种惩罚性禁忌的说法，是别的记载中所不见的。

### 仪式成为民俗

从上文的分析，我们可以看出今日民间所流传的寒食仪式与神话的关联是经过若干阶段的发展而形成的，传说神话的出现应属较晚的事，而很明显的传说神话的出现是用来支持仪式的执行，因为像寒食这样的仪式，藉熄火、冷食、再生火来象征季节的交替，实是一种非常抽象的仪式，对于一般百姓而言，

恐无法了解其意义，而又要其切实执行，就必须要用一种他们可以懂的说法来作为支持，介之推传说的出现，就是要负起这任务，而这样的做法，在儒家的言行中很常见，就如荀子所说的：

圣人明知之，士君子之安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也。

这也就是说，仪式对知识分子（君子）可以知道是人之道而安行之，然而对老百姓而言，则要以崇拜鬼神的方法使之成俗。寒食的仪式不易以崇拜鬼神的方法来支持使之成俗，但最少要以崇德报功的办法来作为说辞，这是介之推传说存在的外在意义，而在若干地方性的传说中，鬼神崇奉的形式似已出现雏形，例如在并州风俗中，即有“神灵不乐举火”的说法。同时在《荆楚岁时记》的注中，也有“犯之则雨雹伤田”的说法，这种惩罚性的禁忌，虽不一定含有神灵存在的意义，但对一般老百姓而言，其力量已与神灵的存在相近了。

### 神话支持仪式

在上述各种介之推传说的“版本”中，另有一点值得注意的是《琴操》记载介之推死难的日期是五月五日，这一日子后来虽经《邶中记》的否定与《岁时记》<sup>①</sup>的“改订”，但是五月五日端午节的仪式，在我国民间习俗中，却又被另一传说神话——屈原投江死难所取代，而作为支持肯定仪式的说法。端午与屈原的传说虽非本文分析的范围，但从这一改变与取代的过程，我们仍可看出我国古代季节性仪式的施行时，特别是对一

① 《岁时记》指《荆楚岁时记》。——本书编者注

般非知识分子的老百姓而言，传说神话的支持与肯定是具有重要的意义。

然而，为什么要“选”这一神话来支持这一仪式呢？换言之，神话与仪式内涵间的关系是一种任选性的，或是必然的？或者更进一步问，把仪式与神话联上关系的人，他们用某些神话传说来支持仪式，是任意采择的吗？或者是根据某些原则？假如是根据一些原则，那么他们根据的是内容的相同性或是若干思维逻辑的对应性？这是问题的关键所在。

### 寒食神话的结构学分析

从寒食仪式与介之推神话的内容上，我们惟一可以找出其连带关系的是“火”的因素，但是，单就“火”的这一共同因素，并不一定要把两者勾连在一起，因为可以选择的火的传说仍有不少，所以作者怀疑其间另有其思维逻辑的对应性存在。

仔细思考介之推的传说，而从李维斯陀的结构分析为出发，我们不难发现介之推的传说中仍有若干组对比的结构成分存在：首先当然是熄火与点火的对比，在传说中表现的先是焚火烧死介之推，然后是为纪念他而禁火，这一事件不但透露出点火：禁火的对比，而且更深地透露出煮熟与生冷的对比，因此也已包含文化：自然的对比存在了，否则即使真的烧死介之推（按照正史并无焚山之事），也不一定要用禁火来为之作纪念，因此在这里结构对比的思维过程已隐约可见。

再进一步说，传说中人物之间的关系，若依照李维斯陀分析“伊底帕斯故事”（Oedipus myth）的方式，我们可以发现其间也有所谓“高估的人际关系”（overrating of human relations）与“低估的人际关系”（underrating of human relations）一组对比存在。李维斯陀在他的“神话结构分析”（Structural Study of Myth）一文中，以伊底帕斯全本故事为例，说明 Cadmos 的找寻其妹子、伊底帕斯

的娶母、Antigone 的埋弟等情节都属“高估的关系”，而武士的互相残杀、伊底帕斯的弑父，Eteocles 的杀兄，都属“低估的关系”（Lévi-Strauss, 1963, pp.214~217）。

在介之推与晋文公的传说里，我们很明显地可以看出介之推割股以啖文公，实是一种超乎常情的行为，故属“高估的关系”，而晋文公在复国之后，不但未酬报介之推，反而把他烧死了，这也是出乎常情的举动，是“低估的关系”。其实对人际关系的高低估对比，并不仅见于介之推与晋文公之间，晋文公一族就不断地有这一对比的出现，例如根据《史记·晋世家》的记载，晋文公重耳的父亲献公及他的宠姬骊姬一直要杀死文公的长兄申生，申生不但不怨而且自杀于新城以保持关系，这是最著名的一个高低估关系的对比，其后晋大夫里克弑杀献公二位可能继承王位的幼子奚齐与卓子，而另一位晋大夫荀息却为这两位幼主而殉节，这又是一组对比。晋文公重耳逃亡齐国时，桓公以女妻之，晋文公耽于安乐不愿回国，其妻与赵衰、狐偃等人设法骗文公返晋，置女儿之情于不顾，但文公却怨狐偃，却以矛刺之，并要吃他的肉，这也是一组对比。又后，秦缪公送文公回晋国，并妻以其女，这位女儿原是文公侄儿圉质秦时的太太，晋文公仍与她结婚，但回国又把自己的侄儿圉杀了，这更是明显的高低估关系的对比。

由此可见在整个发展过程中，高估的人际关系与低估的人际关系这一组对比所占的重要性，而这一组对比的内在意义却又回到自然与文化的对比上去，低估的人际关系显露本能的一面，那是自然的表现；高估的人际关系则显示伦理道德的修养，那就明显地显于文化的一面了。

总结而言，用以支持寒食仪式的介之推传说，其所要透露的结构讯息是：

点火：禁火:: 煮熟：生冷:: 人际关系的高估：人际关系的低估:: 文化：自然。

从这一结构范式来看，我们可以清楚地了解介之推传说中所要表达的讯息，正与寒食仪式所要透露的十分相近，也许就由于这种思维结构的相似性，所以介之推的传说才被选择用来支持寒食的仪式。对于选择神话与仪式关系在一起的君子儒者而言，这种结构的相似性，也许很能满足他们的思维历程，但对一般百姓而言，传说的崇德报功也许对他们才发生了意义，甚而要藉神灵的威严或惩罚才会真正使他们遵守仪式的习俗。

（原载中央研究院第一届汉学会议论文集，1981）

### 参考书目

Frazer, J. G.:

1926-1936 *The Golden-Bough: A Study in Magic and Religion*, 13 vols. London. Granet, M,

1926 *Danes et Légendes de la Chine Ancienne*, 2 vols, Paris.

Lévi-Strauss, C.:

1963 "The Structural Study of Myth", in *Structural Anthropology*, New York.

1969 *The Raw and the Cooked*, New York.

1973 *From Honey to Ashes*. New York.

左丘明：《左传》，艺文印书馆本，台北。

司马迁：《史记·晋世家》，艺文印书馆本，台北。

- 宗 懔：《荆楚岁时记》，艺文印书馆本，台北。
- 范 晔：《后汉书·周举传》，艺文印书馆本，台北。
- 荀 况：《荀子》，世界文库诸子集成本，台北。
- 陆 翊：《邶中记》，丛书集成本，上海。
- 郑 玄：《周礼郑氏注》，丛书集成本，上海。
- 蔡邕：《琴操》，丛书集成本，上海。
- 蒋廷锡：《古今图书集成·岁功典》，文星出版社，台北。

何星亮

## 图腾崇拜与人生仪礼

---

何星亮（1956～ ），男，广东兴宁人。中国社会科学院民族研究所研究员。代表作有《中国图腾文化》、《图腾文化与人类诸文化的起源》、《中国自然神与自然神崇拜》等。

---

图腾崇拜是最古老的宗教形式之一。图腾崇拜自产生之后，对社会生活和文化发生巨大的影响，致使各种文化现象都带有浓厚的图腾色彩。人生仪礼也不例外。

所谓人生仪礼，就是一个人从生到死的各个阶段所举行的仪式。在保留图腾信仰和习俗的民族中，人生仪礼与图腾崇拜息息相关，自怀孕至死亡，都是一系列的图腾仪式。

### 一 妊 娠

“生育是由于图腾入居妇女体内，死亡就是人返回于自己的氏族图腾。”<sup>①</sup> 这是图腾民族的一个十分重要的观念。在他们看

---

① [苏]柯斯文著，张锡彤译：《原始文化史纲》，第171页，人民出版社，1955。



来,“婴儿并不是受孕的直接结果;不受孕也可以生出来。受孕可说只是为母亲接受和生出那个已经形成的、居住在地方图腾中心之一的婴儿魂作准备。”<sup>①</sup>

“婴儿魂”或称“婴儿胚胎”、“图腾魂”等,澳大利亚阿兰达人称之为“拉塔帕”(Ратапа)<sup>②</sup>,阿拉巴纳人称之为“迈一奥尔利”(май-аули)<sup>③</sup>。它是一种使妇女怀孕的与图腾有关的超自然物体。他们认为,每个妇女怀孕的直接原因都是婴儿魂进入妇女体内;因而,每个人都是由图腾转生的。

在澳大利亚各部落中,婴儿魂观念不完全相同。据阿兰达人的信仰,图腾祖先在漫游大地时,把“婴儿魂”或“婴儿胚胎”遗留在图腾圣地的石块上、树木上或水池中。如果女人,尤其是已婚的青年妇女有意或无意途经该处,那婴儿魂或婴儿胚胎便可进入妇女体内,而她从此便怀了孕;所生子女便属于该地的图腾。所以,在阿兰达部落中,婴儿既不继承父亲的图腾,也不继承母亲的图腾,他的图腾取决于其母感到受孕时的某一图腾圣地的图腾。这样,所有婴儿诞生都是图腾的转世。人死后,其灵魂返回图腾圣地,等待着再次投胎转世<sup>④</sup>。

澳大利亚中部和北部的其他部落的图腾魂或婴儿魂观念与阿兰达人的有所不同。因为在这些部落中,图腾是由父系传承的,所以,他们认为,只有丈夫所属的那个图腾的“婴儿魂”才能进入妇女体内。翁巴耶部落和格南吉部落的人相信,“婴儿

① Spencer and Gillen. *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 265. 转引《原始思维》,第331页,商务印书馆,1985。

② С. А. 托卡列夫等主编,李毅等译:《澳大利亚和大洋洲各族人民》,上册,第276页,三联书店,1980。

③ Д. Е. Хайтун, Тотемизм его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. С. 39.

④ Д. Е. Хайтун, Тотемизм……. С. 40.

魂”不仅能停留在一定地点等待走过的妇女，并且能跟随她们到别的地方，以便在方便的时候进入她们体内。瓦拉蒙加部落不仅相信妇女妊娠是“婴儿魂”进入体内，而且认为图腾祖先的灵魂在每一次投胎转世时都改变自己的性别<sup>①</sup>。阿拉巴纳部落则认为，只有在妇女和婴儿魂属于同一个胞族和同一个图腾时，婴儿才能进入妇女体内。而且，婴儿魂在每一次投胎时，不仅改变性别，而且改变胞族和图腾<sup>②</sup>。

另有一些部落认为，妇女怀孕无须到图腾圣地，可在任何地方因视某物而感孕。据施特雷劳的报导，一些澳大利亚人相信妇女有时看到一闪即逝的袋鼠便能怀孕，并把这只袋鼠看做是真正的图腾祖先的化身<sup>③</sup>。

大洋洲奥罗拉岛的美拉尼西亚人的生育信仰与澳大利亚人的相似，他们认为，某种物体、动物或植物，如果引起临产母亲的幻想，那么，生下的孩子好像就是这种物体的化身，他终身将与这种物体有着秘密的联系。如果这种物体是可以吃的东西，那他就不能吃这种东西，否则就有得病的危险<sup>④</sup>。

古埃及人认为生育必须接触图腾。上、下埃及统一之后，神鹰“荷鲁斯”成为全埃及人的象征，而且，国王则以鹰号自称，鹰成为国王的个人图腾。此外，国王尚畜有图腾鸟，“此图腾鸟到一定之时期，应与一选定之妇女——多为国王之后——交合。据晚近所研究的结果，则说埃及王后与鹰交合后，方生第二代的王，因此，每代国王皆自号为鹰。”<sup>⑤</sup>

古代克莱德人（Cretans）以雄牛为图腾，他们有一种专门

① C.A. 托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，上册，第277页。

② Д. Е. Хайтун. Тотемизм…… С. 39.

③ Д. Е. ……，第40页。

④ C.A. 托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，上册，第613页。

⑤ [法] 倍松著，胡愈之译：《图腾主义》，第69-70页，开明书店，1932。

让妇女参加斗牛的仪式。有人认为，这种仪式的起源，大概是因为古代克莱德人以雄牛作图腾，故举行仪式，让妇女在仪式上设法与雄牛交合，以使她怀孕生子<sup>①</sup>。

雅库特的塔孜人（Tazes）以熊为图腾，自信在古时，妇女非与熊交合不能受孕<sup>②</sup>。

我国古今一些民族亦有类似习俗。众所周知，商人以玄鸟为图腾。《礼记·月令》：“仲春之月……是月也，玄鸟至。至之日，以大牢祠于高禘，天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓鞶，授以弓矢，于高禘之前。”

关于这段文字，众说纷纭，莫衷一是。李玄伯根据近现代图腾民族常在固定时期，令妇人与图腾配合以生子的习俗，以为商人习俗与之相同。他说：“玄鸟乃商人的图腾，须与同图腾的妇人配合，所以后妃皆往。最初不只首领的妇人如此，凡玄鸟国的妇女皆如此。因为非与玄鸟配合不生子……初民既不明受孕的真相，配合自不必若男女之交合，或只接触，或甚至于只须用目注视。”<sup>③</sup>

我认为，李玄伯的说法较合情理。文中之“高禘”，学者们也解释不一。其实“高禘”就是澳大利亚人的图腾圣地，“婴儿魂”栖息该处，妇女须到圣地才有可能怀孕。天子与后妃往祭高禘，当是祈求婴儿魂进入后妃体内。之所以要在仲春之月、玄鸟至之时，大概是在玄鸟至之时，妇女目睹玄鸟，栖息在图腾圣地的婴儿魂更易进入体内，妇女更容易受孕。

“婴儿魂”观念在我国各族始祖诞生的传说中也明晰可见。

① [法] 倍松著：《图腾主义》，第71页；岑家梧：《图腾艺术史》，第32页，商务印书馆，1937。

② 倍松：《图腾主义》，第57页。

③ 李玄伯：《中国古代社会新研》，第120页，开明书店，1948。

如华胥履巨人迹而生伏羲；女登感神龙首而生炎帝；附宝见大电光绕北斗而生黄帝<sup>①</sup>；女节接大星而生少昊；握登大虹而生舜<sup>②</sup>等等。这些都是妇女见某物而有所感，便以为该物之灵魂进入体内而妊娠。

“婴儿魂”观念在近现代一些民族中仍有残存。如云南澄江以金竹为图腾的彝族，称金竹为“金竹爷爷”，他们认为，生儿育女和生多少儿女均由金竹神主宰。不妊娠的妇女，须到徐家渡竹山求子，向金竹礼拜祝祷，当晚便在附近的庙里安宿，以为这样便可怀孕生子<sup>③</sup>。

云南哀牢山彝族以龙为图腾，并以河里或水塘里的岩石作为龙图腾的象征物，简称龙石。当地彝族不生小孩或生下怪胎，就要到河里或水塘里洗浴，设法与龙石接触，如坐在龙石上，或把衣服拴在上面，或以脚踩龙石。他们相信只有这样，妇女才具有孕育的能力<sup>④</sup>。

布依族崇拜龙图腾，并有龙的象征物——铜铸“龙宝”，上扎各色花朵。龙宝被视为神物，常被无嗣人家备重礼接去作保，以祈求生育男孩，适遇生子则视为“龙子”<sup>⑤</sup>。

竹也是布依族的图腾之一。至今部分布依族仍十分崇拜竹。如有妇女不孕，便用竹子做成花轿，用红绿纸剪成许多人形（红的表示男孩，绿的表示女孩），放在花轿上，然后在不育妇

① 宋翔凤集校：《帝王世纪》卷一。

② 梁沈约注：《竹书纪年》卷上。

③ 雷金流：《云南澄江傣族的祖先崇拜》，《边政公论》第9期，1944。

④ 宋兆麟：《原始生育信仰》，载《史前研究》，1983年创刊号。

⑤ 雷广正、伍文义：《布依族的传统宗教》，载宋恩常编：《中国少数民族宗教》（初编），第339页，云南人民出版社，1985。

女家门前举行搭花轿仪式，以求妊娠育子<sup>①</sup>。

苗族十分崇拜龙，每年要举行招龙仪式（一称接龙仪式）。宋兆麟认为，招龙仪式是图腾崇拜遗风。贵州雷山县麻料寨老人李正方说：“为了招娃娃，求年景，就要招龙……”他们深信龙是自己的祖先，龙能保佑苗族生儿育女<sup>②</sup>。

竹也是古代苗族的图腾之一。他们自信与竹接触，能生娃娃，并相信竹能保佑孩子健康<sup>③</sup>。

## 二 诞 生 礼

婴儿落地，许多民族便要举行诞生礼，庆贺新的生命降临人世。有些图腾民族认为，新生婴儿是图腾之子，必须举行与图腾有关的仪式。只有这样，婴儿才会受到图腾的保护。

北美一些印第安人当婴儿出世时，必须把婴儿打扮成图腾模样。如奥马哈鹿氏族印第安人，当婴儿初生时，须“举行一种仪式，在婴孩的背上，涂成麋鹿的毛纹，在当时参加仪式的人亦一律涂成麋鹿的式样，”<sup>④</sup>以此表示所生婴儿系图腾之子。

牛是马达加斯加许多部落崇拜的图腾。他们有一种奇异的风俗：“当小孩初生时，便放在牛群经过的路上，藉以征验此小孩是否有利于部族，如此小孩被牛践踏过了，则必弄死他，因为这是表明部族的祖先不许此小孩加入部族。”<sup>⑤</sup>在他们看来，婴儿是牛之子，而牛一般是不会践踏自己的子女的，若践踏了，

① 黔南自治州民委、文学艺术研究室编印：《布依族苗族风土志稿》，第8页，1981。

② 宋兆麟：《雷山苗族的招龙仪式》，载《世界宗教研究》，1983年，第3期。

③ 宋兆麟：《雷山苗族的招龙仪式》，载《世界宗教研究》，1983年，第3期。

④ 倍松：《图腾主义》，第6页。

⑤ 倍松：《图腾主义》，第50页。

则表示不认此婴儿为子。

利比里亚的克佩勒部落的婴儿诞生时，父亲要置办祭品，供奉图腾；因为他们认为新生婴儿是由图腾投胎转世的<sup>①</sup>。

非洲西部的伊萨普黑人以眼镜蛇作为他们的守护神，每年要举行一次崇拜蛇的仪式。仪式一结束，立即把当年生的孩子抱出来，让他们的手去摸蛇皮尾巴。摸蛇皮尾巴是希望孩子从此受到部落神的保护。在塞内刚比亚，也有类似的习俗，蛇氏族成员深信，婴儿出生八天后，会有一条蟒蛇来看他<sup>②</sup>。

广西隆林、那坡和与之毗邻的云南富宁等县彝族以兰竹为图腾。他们认为自己的族人与竹有血缘关系，故在妇女将要分娩时，她的丈夫或兄弟就砍一根长约二尺的兰竹筒，于孩子生下之后，把胎儿胎血放一些进竹筒里，然后盖以芭蕉叶子，吊在兰竹枝上，以显示他们是兰竹的后裔<sup>③</sup>。

### 三 成年礼

成年礼，又称冠礼。图腾人社仪式即远古时代的成年礼，而且恐怕是最早的成年礼。

成年礼存在于澳大利亚所有部落之中，但其内容各部落有所不同。中部各部落的成年礼与图腾信仰有密切的联系。如阿拉巴纳部落举行成年礼时，给男孩讲授图腾祖先的神圣传说和各种图腾信仰等，并让他们生平第一次观看神圣的图腾仪式。之后，便告诉他说，你现在不是男孩了，而是男子了。阿兰达

① Д. Е. Хайтун, Тотемизм……, С. 75.

② 詹·乔·弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》下册，第721～722页，中国民间文艺出版社，1987。

③ 何耀华：《彝族的起源与宗教的起源》，载《思想战线》，1981年第6期。

部落的成年礼分四个阶段，在第三个阶段时，把飞去来器掷向母方的“图腾中心”所在地：这象征献身者脱离母亲的监护。从此以后，他是男子汉了<sup>①</sup>。

托雷斯海峡的图腾民族的成年礼也颇富图腾色彩，参加者戴上象征图腾的假面具跳舞：先有舞者三人，从图腾圣地出来，走到新入社的少年面前，第三人所戴的假面具，往往作鲨鱼的形状，即象征图腾动物<sup>②</sup>。

新几内亚以鲸鱼或大乌鸦为图腾的人们在举行成年礼时，专门建造鲸形或大乌鸦形的房屋，让成年者穿入其间<sup>③</sup>。

北美印第安人在举行成年礼（入社仪式）时，必须熟悉对图腾的各种权利和义务，以及各种图腾舞蹈和仪节，使成年者在头脑中构成一幅精神的图像，以确定其与图腾的关系。有些民族在举行成年礼时，必须模仿图腾形象，如狼民族的少年，便用狼皮裹着身体，与其他同样装束的伙伴混在一起，两手按地，装作四足行走，并模仿狼的叫声，然后教他战斗、杀戮、吞噬。总之，是教他学狼的样。有时新成员为表明他对民族的矢志，特意取图腾兽的血以作盟誓<sup>④</sup>。

我国羌族历史上曾以羊为图腾，其冠礼亦与羊有关。羌族每年十月至十二月为举行冠礼时期。其主要过程是：诸亲族围火而坐，冠礼人身穿新衣冠，端公（巫师）跪下，手执杉杆，杆巅有纸制人类始祖之像。冠礼人向人类始祖跪下，另一端公持“mo-ngi”，即系有五色布条的白牡羊线（此物代表始祖赠品，与羊图腾有关），围在冠礼人的颈上，然后端公都跪下祝祷。尔

① C. A. 托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》上册，第230～232页。

② 岑家梧：《图腾艺术史》，第83页，商务印书馆，1937。

③ 岑家梧：《图腾艺术史》，第83页，商务印书馆，1937。

④ 倍松：《图腾主义》，第36～37页，1932。

后，族长述说祖先的历史，而端公则念经祭家中诸神。祭羊神时用一鸡及活母羊，端公须把此羊看做人一样，事始祖的赠品也替他戴上一份，祝多多生育。然后此羊须养至老死，不得杀或卖，并吃特殊的食品（干白菜），称之为神羊<sup>①</sup>。

畬族凡男子年满十六岁便可举行祭祖仪式，亦即成年礼。仪式在家中举行，厅堂上悬挂盘瓠祖图及神像和神案等，狗形祖杖插在神案上。祭祖之后，另起一法名，并将法名同祭祖日期写在一条红布条上，然后结在祖杖上。此乃表示祭祖者已加入图腾集团，畬民已祭祖者特别受人重视，在社会中可得一较高的地位<sup>②</sup>。

两广、湖南各地的瑶族的“跳盘王”仪式也似古代入社仪式，亦即成年仪式的遗留。仪式中的一个重要节目是：挑选三对未婚青年男女，盛装打扮，充当“唱歌仔”（又称龙凤娘），代表盘王子孙。她们舞蹈歌唱，其间还要模仿狗状，以手代足，在地上爬行<sup>③</sup>。瑶族曾以狗为图腾，模仿狗状舞蹈，与北美印第安人和澳大利亚人在入社仪式上所跳图腾舞相似。

## 四 婚 礼

婚礼，是人的一生中的大礼。这一仪礼标志着人进入成家立业、生儿育女的重要阶段。在一些民族中，图腾意识也渗透到婚礼之中。

北美印第安人在举行婚礼时，须用图腾兽的皮磨擦新郎新

① 胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，载《边疆研究论丛》第1期，1942年。

② 凌纯声：《畬民图腾文化的研究》，载《历史语言研究所集刊》第16本，1947年。

③ 张有勇：《瑶族宗教论集》，第117页，南宁，1986。



妇的身体，或在举行婚礼之前，和“图腾树”行一种假结婚仪式<sup>①</sup>。

古代满族有以犬为图腾的部落，他们对犬十分崇敬，满族姑娘出嫁时，有以犬为嫁妆陪送之俗<sup>②</sup>。

瑶族的婚礼亦与图腾有关。李调元《南越笔记》卷七记：古代瑶族“女初嫁，垂一绣袋。以祖妣高辛氏女配盘瓠，著独立衣，以囊盛盘瓠之足与合，故至今仍其制云。”解放前的瑶族婚俗有所不同，瑶族姑娘头饰与妇女不一，姑娘之帽，上部为椭圆形，结婚之时，则改戴上有两尖角形（象征狗耳）之帽<sup>③</sup>。

浙江畲民“每一姓始祖，刻一龙犬的头（即盘瓠的首像）。每逢子孙祭祖，则供龙犬头罗拜之。遇有红白事，亦悬此祖像于堂中，大家围着歌唱。”<sup>④</sup>可知过去畲民凡婚丧嫁娶亦挂图腾祖先像。

纳西族的婚礼颇具特色。“达巴（巫师）要为新婚夫妇念经，并且通过绘画的形式，送给新娘四件礼物：海螺、花瓶、铜盆和虎皮。这是保护新娘安全的护身符。其中的虎皮，绘成人首虎身。这种形象与古代记载的虎图腾同出一辙。”<sup>⑤</sup>

云南巍山、南涧、鹤庆、路南等地的彝族，每逢红白喜事，还有耍虎像的习俗<sup>⑥</sup>。可知他们的婚礼亦与图腾有关。

① 倍松：《图腾主义》，第6页，1932。

② 彭勃：《满族》，第90页，民族出版社，1985。

③ 庞新民：《两广瑶山调查》，第19～20页，中华书局，1935。

④ 岑家梧：《西南民族文化论丛》，第67页，商务印书馆，1949。

⑤ 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，第193页，云南人民出版社，1983。

⑥ 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究》，1984。

## 五 葬 礼

葬礼，是人一生的最后一次仪礼。图腾民族认为，死亡是人返回自己的图腾，所以，人的葬礼也贯穿着图腾意识。

北美印第安人的葬礼别具一格。当人死时，则取生前保护其生命的那个图腾与尸体一并下葬或烧毁。例如，以雪为图腾的氏族在人死后，把尸体火化，说是因为火葬时，火焰上升，直达天上，可通到雪——图腾——所从出的地方。又如奥马哈水牛氏族人死后，则以水牛皮裹其尸体，在其脑部描绘图腾之像，巫师祝祷说：“汝既来自兽界，返诸兽界吧。”<sup>①</sup> 易洛魁印第安人的响尾蛇氏族、鹿氏族、熊氏族、沙土氏族、水氏族和烟火等氏族的丧葬仪式，则是祈求死者灵魂变为图腾动物<sup>②</sup>。

有些印第安人人死埋葬后，墓碑上雕刻图腾图形。如阿拉斯加以南的印第安人的墓碑上，全作鲸、驯鹿、熊等图腾形象的雕刻，下面则雕刻死者的形象，旁边记述死者的生平。另有一些印第安人酋长的墓碑雕刻的是：顶端一只倒立的鹤，为死者的图腾，下方有种种线条及图画为记号。又有一鹿图腾的著名将军的墓碑，上端作一只倒立的鹿<sup>③</sup>。

在澳大利亚，人死是全部落的一个大灾祸，非流血不可。全氏族均举丧直到把尸体送到坟墓中为止。到了墓前，死人的近亲重新毁坏肉身，割成伤痕，并演出种种姿势，表现死者的图腾及部落的历史。同时举行大会餐，大家取食图腾动物的肉，甚至吃死人的肉。在会餐时，并举行图腾加入礼，一个新的成

① 倍松：《图腾主义》，第36页，1932。

② 岑家梧：《图腾艺术史》，第59页，1937。

③ 岑家梧：《图腾艺术史》，第59页，1937。

员接替死者加入了图腾<sup>①</sup>。埋葬后，在坟墓的泥土上插一枝木桩，木桩上描绘图腾形象。有些部落把死人埋葬在树干内，并在这树上，雕刻死人的图腾图像<sup>②</sup>。

我国古今一些民族亦有类似习俗。众所周知，半坡和姜寨遗址中发现有以人面鱼纹的彩陶盆陪葬的习俗。大多数人都认为鱼是他们的图腾。

大溪文化遗址中有以鱼陪葬的习俗。死者口咬两条大鱼尾，鱼分两边放身上。林向认为，它与半坡的人面鱼纹极为相似，墓主当是以鱼为图腾的<sup>③</sup>。

以虎为图腾的彝族以为“老则化为虎”，故有以虎皮送葬的习俗。彝巫说：“彝族是虎变的，如果不火葬，就不能还原为虎。”因此，过去彝族以虎皮裹尸而焚<sup>④</sup>。

以金竹为图腾的彝族，相信自己出自竹，死后还要变成竹。故人死后以金竹代表灵位，其法是取一枝金竹，巫师焚尸后取一点骨灰放进竹筒内，外用红羽纱布或彩色纸包卷。他们相信这枝竹枝经过这种巫术的接触后，死者灵魂便寄附于竹了<sup>⑤</sup>。

彝族有一部分是越裔羌牦牛种的后裔，今川、滇凉山彝族，在举行老人葬礼时，男青年肩披牦牛尾作盛大舞蹈。有人认为，此即牦牛图腾信仰之遗俗<sup>⑥</sup>。

滇北、武定一带以竹为图腾的彝族，人死之后，由毕摩

① 倍松：《图腾主义》，第24～25页，1932。

② 倍松：《图腾主义》，第15～16页。

③ 林向：《大溪文化与巫山大溪遗址》，载《中国考古学会第二次年会论文集》，文物出版社，1980。

④ 刘尧汉、杨和森：《彝族和土家族同源干虎伏羲》，载《占首大学学报》1984年第2期。

⑤ 雷金流：《云南澄江保保的祖先崇拜》，载《边政公论》第3卷，第9期。

⑥ 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究》，1984年年刊。

(巫师)作法事，并带死者幼子到山中连根取回山竹一根，截一段与幼子拇指大小相近的竹根，外包羊毛，并扎以红绿丝线，男性用红线扎九匝，女性用绿线扎七匝，放入一小篾箩中，经毕摩作法念咒，使死者亡灵附于其上<sup>①</sup>。

羌族祖先以羊为图腾，故举行丧礼时，须宰羊一只，认为这可为死者引路。羊要解剖，从其中相应部分来察看死者的病症所在。羊体内何处有病，便以为死者是因该种病死的。此羊之肉，亲人不准吃<sup>②</sup>。由此可见，羌族相信羊和人同为一体。

鱼和海螺为古代白族的图腾。现在，洱海沿岸许多村庄的白族，仍沿袭着古老的以鱼和海螺为殉葬品的习俗。人死后下葬时，在挖好的墓穴中间掘一个洞，在洞里放上一个土陶罐，罐内盛洱海水、活鱼和活的海螺，三五个不等，然后才安放棺木，垒坟头<sup>③</sup>。

白族那马人在人死出殡前，要在灵柩前祭一只小公鸡。掘墓人要把这只小公鸡带到墓地上去，在山神树下祭一下山神，才能破土挖坑。待安葬完毕，要将这只小公鸡放生，让它与死者作伴<sup>④</sup>。白族有以鸡为图腾的，这种习俗可能是鸡图腾信仰的遗迹。此外，以虎为图腾的白族认为，人死后，墓地最好修成虎形，以象征图腾<sup>⑤</sup>。

傈僳族乌氏族成员死后不烧香祭祀，说是香柱类似鸟脚，

① 杨和森：《图腾层次论》，第84页，云南人民出版社，1987。

② 胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，载《边疆研究论丛》第1期，1942。

③ 张锡禄：《白族对鱼和海螺的原始崇拜初探》，载《云南社会科学》1984年第1期。

④ 刘龙初、修世华：《那马人的丧葬习俗》，载《中央民族学院学报》，1984年第2期。

⑤ 函芳：《白族的虎崇拜》，载《民族文化》，1983年第6期。

烧了香就会烧伤鸟脚，就犯忌讳。<sup>①</sup>

仡佬族把葫芦作为始祖的象征，置于神龛供奉。老人死后，将死者的指甲剪后蓄存在葫芦内，置屋后神堂秘存。办丧事时，用棍穿着葫芦敲牛角杯，然后去碰置于壁上的土壶<sup>②</sup>。

综上所述，图腾民族成员从妊娠到死，无不有图腾的仪式。图腾观念支配了图腾成员的生活习俗，规定了他对外部世界的种种行为，组成了他生命的节奏，足见图腾信仰影响之广，渗透之深。

（原载《社会科学战线》，1989年第3期）

---

① 杨毓才、杨光民：《傈僳族的氏族图腾崇拜》，《民族文化》1981年第3期。

② 翁家烈：《仡佬族的传统宗教》，载《中国少数民族宗教》（初编），第362页。

刘敦愿

## 齐地妇女婚恋生活古俗谈

---

刘敦愿（1918～1997），男，湖北汉口人。山东大学教授，曾任山东大学考古教研室主任，兼山东省考古学会副理事长等职。主要从事美术考古学及古代史、民俗学研究，代表作有《美术考古与古代文明》，主编有《东夷古国史研究》两卷。

---

### 一

在中国古代文明史上，西周春秋是个相当重要的阶段，对于这个时期的历史与文化的研究，因文献灿然大备而具有较明确的认识，所以连作为商人之后的孔子也赞叹说：“郁郁乎文哉，吾从周！”

然而，西周春秋终究是去古不远，史前时期的某些原始残余，仍然斑斑可考，对此前人也有所察觉。例如清代经学大师江永便在古代礼制中看出一些问题，尤其是在饮食起居方面表现得十分突起，“皆今人所不宜者，而古人安之。”他认为“周礼虽极文，然犹有俗沿太古而不能革者。”（《群经补义》卷三

《礼记》，《皇清经解》卷十五）思想家王夫之在所著《读通鉴论》（卷十五）中也指出，尧、舜、禹的时代原始落后，情况大体有如后来的云、贵诸省土司，不能将其理想化，皆“三王不能革，以待后王者也”云云。古代其他的种种特异的社会现象当然还有许多，封建时代的学者自然无能力也无条件作出合理的解释。

本世纪三十年代以来，是中国学术界思想大解放的时代，学者们开始运用西方先进的社会科学方法来研究中国古代的历史与文学，很快便取得了可喜的成果，尤其是对于中国古代社会的民族、家庭与婚恋生活所做研究，创一代风气之先，直到今天还有重大影响，当然，这仍然是一个可以继续耕耘的地域，还有许多工作可做。

山东是齐鲁旧邦，诗书礼乐之乡，这里也曾是古代东夷、淮夷聚居所在，史籍记载虽然有阙，但自史前时期以来，有关考古发现丰富而系统，说明海岱地区的社会历史非常悠久，文化成就也很灿烂辉煌。周人灭商以后，齐与鲁是分封在这儿的两个最主要的国家，在分封之初，两国的建国方针便有差异：鲁是宗周王朝有意识建立的一个控制东方地区的政治、军事重镇，同时也是另一个文化中心，因此对待当地居民，“变其俗，革其礼”，虽然这并不是能完全做得到的，但终究起了相当大的人为干预作用；齐国则不然，“简其礼，从其俗”，采用的是因势利导，镇抚兼施，不求速成的办法。在这种情况下，齐国保存下来的原来地方特点较多，不少古老习俗，延续的时间也特别长久<sup>①</sup>。与此同时，有关文献方面，不仅鲁《春秋》这部系统

<sup>①</sup> 有关问题，拙作《西周时期齐鲁两国的地位及其互相转化》一文可供参考。详见《东夷古国研究》第一辑，三秦出版社，1988。

著作保存了下来，而且还有《三传》与之配合，《左传》尤为详实，这都为研究它的历史与文化提供了有利条件。东西两周以来，史前时期的原始残余，表现在齐国妇女地位与婚恋生活方面，可以说相当浓厚，现在将比较散乱的资料作一初步整理，提出我个人的一些看法以供大家参考。

## 二

《春秋》一书，据说经过孔子的修订，微言大义以垂训后世，其中对于嫁为鲁夫人的齐国诸姜的行事，多有所记载，例如他们往往干预政事——虽然姬姜世为婚姻，然而齐鲁也时为敌国，他们或是与国君相与出访，或是单独外出会同，甚至参与国君的弑立活动，《春秋》书之史册以示讥贬，而《左传》则详述事情的经过；但是如从另外的角度来作考虑的话，或许这也是由于各自的历史传统有所不同，说明齐国妇女的社会地位较高，因此才有这种种越乎常规的“非礼”表现。

最早也是最著名的一位是文姜。她是齐襄公之妹，鲁桓公夫人，庄公生母。文姜婚前就放荡不羁，兄妹关系暧昧，初嫁时襄公便亲自送到鲁国边界，后来偕同桓公访问齐国。国君夫人参与会同，已是越礼之事，何况继续维持着旧日的不正常关系？当他们兄妹间的奸情败露，受到桓公的谴责时，襄公竟公然派遣凶手将桓公杀害，因此酿成大祸，她不得不逃回齐国。但是从庄公即位，直到襄公被臣下所弑，七年之中，还与襄公五次相会，公然进行淫乱，肆无忌惮，这在中国历史上确是很少见的。虽说如此，夫人单独出国进行会同，即使襄公在世的时候，也总需有所藉口，何况襄公死后，她还曾一度“如齐”，一度“如莒”，估计也应负有某种使命，不过史策所载过于简



略，无从知其究竟罢了<sup>①</sup>。

鲁庄公夫人哀姜，也是齐国妇女，也因生活淫乱，庄公死后，参与弑君废立阴谋，逃亡齐国而为齐桓公所杀。僖公夫人声姜，也曾与僖公一同出访齐国。依照周礼，如杜注所言，“妇女送迎不出门，见兄弟不逾阇”，如今齐国妇女动辄使与国君一同出访，也未免过于“现代化”了。不过僖公十七年（公元前643年）那次，情况有些特殊，僖公参与会盟时，被齐国所拘留，声姜的访齐，是到母家进行疏通，因她的求情，而使得僖公获释，这次出访，显然又是负有特定的政治使命了。

齐国妇女也应有些外事活动。鲁襄公二年（公元前571年）襄公之母齐姜逝世，“齐侯使诸姜宗妇来送葬。”杜注：“宗妇，同姓大夫之妇。妇人越国送葬非礼。”我们可以设想，为了一个邻国国君夫人的丧事，仅仅由于她是王室女儿（或者还有年辈较高之类原因），便派出一个人数可观的妇女代表团前往参加葬礼，这也是令人惊讶的事。

从以上的一些介绍看来，似乎齐国之人自恃其为大国，在那标新立异，故作惊人之举，实际上这却是从史前时期便已存在的一种古老历史传统的延续——民族学资料证明，原始部落之间经常发生武装冲突，除了采用一些特殊的办法来决定胜负、解决争端，如双方各派勇士一人或数人，进行一对一的决斗之外，又用和平的外交的手段解决争端的种种方式也是出现得很早的，并且在采用这一类方式的场合，妇女起着重要的作用。很可能，妇女是历史上首先出现的外交家<sup>②</sup>。世界上不会有无源之水，大凡貌似偶然的一些奇怪的社会现象，应该是能够找到

① 本文凡言某公某年，都据《春秋》与《左传》，一般不再注明出处。

② 详见〔苏〕柯斯文《原始文化》，张锡彤译本，第150页，三联书店，1962。

合理的解释的。

春秋时期的贵族妇女，生活养尊处优，受到良好的教育，因此举止雍容华贵，仪态大方，受到古代诗人的赞美，如古谚所云：“虽有姬姜，无弃憔悴”（《左传》成公九年引逸诗），“岂其食鱼，必河之魴；岂其娶妻，必齐之姜？岂其食鱼，必河之鲤；岂其娶妻，必宋之子？”（《诗经·陈风·衡门》篇）如此等等。齐国贵族妇女表现特别出色，除了姿色之外，才干与胆识大约也颇有可取，文姜、哀姜之流，是否也是如此不得而知，晋公子重耳（后来的晋文公）流亡齐国时的夫人姜氏却充分体现了这一点。据《左传》僖公二十三年的记载：

齐桓公妻之，有马二十乘，公子安之。从者以为不可，将行，谋于桑下，蚕妾在其上，以告姜氏，姜氏杀之，而谓公子曰：“子有四方之志，其闻之者，吾杀之矣！”公子曰：“无之。”姜氏曰<sup>①</sup>：“行也！怀与安，实败名。”公子不可。姜与子犯谋，醉而遣之。醒，以戈逐子犯。

姜氏的这种识见高远，英明果断，与牺牲个人家庭幸福的精神，是十分感人的。同此一事，《国语·晋语四》也有记载，叙述得较详，于姜氏之劝勉重耳，更是一篇学识渊博的讲演辞，对于晋国的历史与现状，了如指掌，援引《诗》、《书》、管仲之言、瞽史之记，说理十分透辟。《国语》是《左传》的姊妹篇，记事重要而可信，但记言部分，大多是作者代书中人所作的发挥，不可无条件地都信以为真，然而，在作者心目中，这位姜氏受过良好的教育，她的知识相当丰富，因此识见卓越，行事

① “姜氏曰”应为“姜曰”。《十三经注疏·春秋左传正义》，第1815页中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

果断，关于这一点，却是十分可能的。

另一位值得表彰的是卫定公的夫人定姜。定公与同姓大臣孙林父不睦，孙林父因此逃亡晋国，晋国为之请求复国，定公坚决不肯，定姜审权度势，敦劝定公接纳，因而大大改善了国内外关系；此后对于嗣君的善恶，战事的成败，她都有英明的预见与果断的措施，也是一位很了不起的齐国妇女（事详《左传》成公十四年），下面还要涉及。

这两个事例说明齐国妇女的地位较高，同时也因此而受到较好的教育与锻炼，其中的杰出者，往往也得发挥他们的才干，予人以十分深刻的印象。

### 三

齐国妇女的地位较高，还表现在参与一定范围的祭祀活动方面。

西汉经师何休注《公羊传》，曾指出“齐俗，妇人首祭事”的问题。大量的，然而又是相当零碎而隐晦的资料，证明他的论断是正确的。

鲁哀公五年（公元前490年），齐景公逝世，在王位继承问题出现了争夺。次年，在议立公子阳生的过程中，据《公羊传》的记载，田常之父陈乞，借家祭宴会把在朝的大夫们请到家中，使力士扛举一个重大的袋子放在大家面前，解开一看，里面装的便是公子阳生，迫使大家接受了既成事实，是为齐悼公。这一戏剧性的情节不见于《左传》的记载，但《公羊传》作者是战国时的齐人，以齐人言齐事，应是有根据的。现将有关的传、注原文移录于下，大家也就可以一目了然了：

诸大夫皆在朝，陈乞曰：“常之母（常，陈乞子，重难

言其妻，故云尔）有鱼菽之祭，（齐俗，妇人首祭祀；言鱼菽者<sup>①</sup>，示薄陋无所有）愿诸大夫之化我也。”（言欲以薄陋余福共宴饮）诸大夫皆曰：“诺。”

卫定公夫人定姜，是个很有见识的齐国妇女，有关军国大事的占卜与祷祠祭也曾一再请教于她，反映出了她在这方面的才能与智慧。襄公十年（公元 563 年），郑国在楚国的支持下侵袭卫国时：

孙文子卜追之。献兆于定姜，姜氏问繇。曰：“兆如山陵，有夫出征，而丧其雄。”姜氏曰：“征者丧雄，御寇之利也。大夫图之！”卫人追之，孙蒯获郑皇耳于犬丘。

中国古代占卜、占梦以及判断某些现象的吉凶，往往模棱两可，占者可以审权度势作有利于自己的解释，这次定姜便是如此，起到鼓舞士气的作用，果然取得了胜利。襄公十四年（公元前 559 年），卫献公为孙文子所逐，逃亡出国：

及竟，公使祝宗告亡，且告无罪。定姜曰：“无神何告，若有，不可诬也。有罪若何告无？”

然后历数献公的三条罪状之后说：“告亡而已，无告无罪！”从这两件事，可以看出定姜在宗教事务上所具有的权威地位，大约由于“齐俗，妇人首祭事”，可能在她嫁来卫国之前，在这方

<sup>①</sup> “妇人首祭祀”应为“妇人首祭事”，“言鱼菽者”应为“言鱼豆者”，《十三经注疏·春秋公羊传》，第 3348 页中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

面，已经积累了相当丰富的知识与经验了。

过去在山东益都发现一件春秋时期的铭文铜器《齐巫姜作尊簋》，共十六字：“齐巫姜作尊簋，其子子孙孙万年永宝用享”，铭辞虽然是公式化的，但名之为巫姜，而且是生前自作之器，巫字显然不是谥号而是职务称谓，应是专业司掌祭祀者，也为“齐俗，妇人首祭事”之说提供了佐证（见图1）。

齐国妇女地位较高并参与祭祀，在春秋战国时期已很特殊，不料由于传统习俗的顽强性，余风遗绪持续了相当长的一段时间，以致汉代还有迹象可寻，并可与先秦典籍彼此互相参证。《汉书·地理志》记载：

始桓公兄襄公淫乱，姑姊妹不嫁，于是令于国中民家长女不得嫁，名曰“巫儿”，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗。痛乎，道（导）民之道，可不慎哉！

这在当时自然被看做是一种荒谬的奇风异俗，实际上，这种习俗在战国时期还屡见记载，《战国策·齐策四》便有两条：

（赵）威后问（齐）使者曰：“……北宫之女婴儿子无恙耶？彻其环瑱，至老不嫁，以养父母，是皆率民而出于孝情者也，胡为至今不朝也？”

齐人见田骈曰：“臣邻人之女，设为不嫁，行年三十，而有七乎——不嫁则不嫁，然嫁过毕矣！”

齐国保存有女子不嫁的习俗，《汉书·五行志》也曾提到：“董仲舒以为，鲁夫人淫于齐，齐桓姊妹不嫁者七人”。董氏之说也是承继先秦诸子而来。《荀子·仲尼》篇：

齐桓，五伯之盛者也……内行则姑姊妹不嫁者七人，闺门之内，般乐奢汰，以齐之分，奉之而不足。



图1 齐巫姜作尊簋

齐有“巫儿”之俗的问题，班固无法解释，认为是襄公淫乱，导使“姑姊妹不嫁”，为了掩盖自己的丑行，令于国中民女都不准出嫁，使得男女性生活变态，继续发生乱伦行为，以便与自己同流合污。这当然是一种想象之辞。

有了《地理志》与《战国策》的记载，对照《齐巫姜作尊簋》的铭辞，证明这种专司祭祀的姜姓女性确实存在过的，这可以上溯到春秋时期或许更早。不过也因此提出一些有趣味

的问题：如果是已嫁之女，这种“子子孙孙永宝用享”，就是依父系计算，就是公式化的；如果是不嫁之女，那就属于“邻人之女，设为不嫁，行年三十，而有七子”的情况，是一种非常特殊的情况，又如何子孙绵绵，永宝用享呢？

总之，齐国的“巫儿”习俗确实令人难于理解，估计像是限于局部地区的一种奇风异俗（“国中”一词可以解释作都城之中），依我之见，这类妇女应该是齐国的女祭司，是一种母系氏族制时代，男女地位平等，女子应该留在氏族内部这一古老历史传统的延续，在有限的活动范围之内，以宗教祭祀形成保存下来的一种“社会活化石”而已。在这种畸形的家庭生活中，既然女不得嫁，因此容易引起性生活的紊乱，其中也包括兄弟姊妹间的乱伦关系，如果认为仅是某个君王个人品质恶劣，一念之差的越轨行动，招致来了不可收拾的恶果，那就大错而特错了。这在中国古代记载中，不容易寻找到答案，如果同西方古代文化作番比较研究，问题就很清楚了。

英雄时代的希腊人，父系氏族制时代的日耳曼人，都非常尊重妇女，他们认为“这些为数众多的和形式多样的职务，迫使妇女深思熟虑，想到明天，尽可能想得长远些，而以战士和猎人为己任的男人始终只是享受生活”；“妇女在塔西佗时代的日耳曼人眼中，看来一定是身上带有某种神圣的东西和先见之明的人。”这可能便是文明时期神庙之中，女祭司所以众多的原因所在。另外，依“照希腊人的观点，处女的概念和母亲的概念不是彼此矛盾的。”“在最古的时期，这不过表示妇女都要作母亲而不必出嫁。”“在希腊没有出嫁的妇女的儿子，称为‘处女的儿子’（parthenius）。古代希腊、罗马的“‘神的母亲’仍然是处女，就是因为她没有出嫁。”“在《卡莱瓦尔》这部芬兰民间故事诗中，说到三个处女，她们依靠空气受孕，伊士纳塔尔这个美丽的处女唱道：我是妇女中最年老的，我是人类第一

个母亲，五次做妻子而六次做新娘。”<sup>①</sup> 诸如此类。如果能把这些记述，同前面所介绍的有关齐国与齐地的古代风俗加以比较，而稍加思索的话，问题也就迎刃而解了。

“巫儿”为家主祠的家，可能指的是家庭，而不是一般的个体家庭，前者才有盛大的经常性的祭祀，因此很可能主要限于世家豪族，数目也不会太多，如果一般平民普遍行之，那么整个社会秩序都将遭到破坏。

西周春秋时期当然是宗法制度盛行，男子在社会与家庭中居于绝对统治地位的时代，但是在婚恋生活方面，出现了一些复杂的情况，在齐国尤其如此，情况需要分析。

所以说复杂，一是男婚女嫁是社会正常秩序，却又存在着长女不嫁的“巫儿”习俗；二是男女同姓不婚，是行之已久的禁律，但春秋时期已经松弛，齐国的某些贵族更是公然地加以践踏。关于后者，《左传》提供了有力的证据。

襄公二十五年（公元前 548 年），齐崔杼弑其君庄公，起因是他的家臣东郭偃之姊貌美，嫁于齐棠邑大夫而寡，崔杼要娶以为妻，东郭偃据理力争，认为：“男女辨姓，今君出自丁（杜注：‘齐丁公，崔杼之祖’），臣出自桓，不可。”（杜注：“齐桓公小白，东郭偃之祖，同姜姓，故不可婚”），为此崔杼进行了占筮，也不吉利，最后还是不顾一切地强娶了过来，齐庄公又与姜氏私通，崔杼以此为藉口将他杀掉。襄公二十八年（公元前 551 年），在齐国又发生类似的事件。齐大夫庆氏与卢蒲氏是姜姓近亲，庆封之子庆舍准备把女儿许配卢蒲葵，别人批评卢蒲葵说：“男女辨姓，子不辟宗，何也？”他说：“宗不余辟，余

① 详见〔法〕拉法格《关于贞洁受孕的神话》与《关于普洛米修士的神话》两文，见所著《宗教与资本》，王子野译本，第 37、39、58、59 页，三联书店，1963。



独焉辟之!”两家仍然联了婚。由此可见,以男子为中心的“男女辨姓”,同姓不婚的戒律,在齐国也同样是需严格遵守的,其所以出现这种族内相婚,确与史前的原始残余无关,而是春秋时期“礼崩乐坏”,宗法制度日趋崩溃,人口繁衍,同姓诸国之间,同姓者疏属之间,原为避免血亲之间的婚姻妨碍优生原则,至今已不起作用,因而必然出现这样的结果,齐国之外的例子也俯拾皆是,这又是另一性质的问题了。

#### 四

史前时期男女婚恋生活自由的历史传统,进入文明时期以后,也还保存了相当长的一段时间,以致有关性文化与生殖崇拜的习俗,在儒家经典与先秦文学作品中,虽然作了种种的粉饰,但仍然斑斑可考。三十年代以来,郭沫若、闻一多、陈梦家诸先生相继作了大量的研究,提出了许多富于启发性的意见,现在也无需多作重复。总的说来,大凡是与宗教祭祀有关的种种节庆,往往也是男女婚恋活动最为频繁的时候,丛社与祭坛所在,也就是幽会求偶的理想地点。所以《墨子·明鬼》篇说:“燕之有祖,当齐之社稷,宋之桑林,楚之有云梦也。此男之所属而观也。”《春秋》鲁昭公二十三年(公元前519年)的夏天,“公如齐观社”,三传都认为是“非礼”,《左传》与《公羊传》都没有说出多少理由,《谷梁传》说是“以为尸女也”,也就是说看了不该去看的事,倒存有古意。尸字,应如《说文解字》所言,“尸,陈也,象卧之形。”在齐国进行社祭的时候,这类弛服横陈之女,如果不是指的在藉社祭进行幽会,那便是有如古代埃及与两河地区的妇女神庙卖淫——女子为了争取单一的结婚权利,不得不在婚前与众多的男子交媾,这是一种为宗教外衣所掩饰起来的从群婚向对偶婚、一夫一妻过渡下的古老风

俗。这种习俗可能在春秋时期的齐国还有保存。除了《谷梁传》“尸女”说之外，《战国策·东周策》还记载：

齐桓公宫中七市，女闾七百，国人非之。

这项记载一向被认为是中国娼妓之始，这也是后世在“以今说古”。《北史·西域传》所记龟兹国俗可以作为注解：

俗性多淫，置女市，收男子钱以入宫。

这种“女市”应该就是那种神庙卖淫，“现代化”的解释当然是错误的。

宋玉的《高唐赋》，是战国时期楚国的著名文学作品，内容说的是楚襄王游于云梦之台，梦见“巫山之女，高唐之客”，“帝之季女”的瑶姬，“愿荐枕席，王因幸之”，传为佳话。陈梦家先生写《高禖郊社祖庙通考》，认为这个故事实际是以古代高禖（司婚姻生育的女性始祖之庙）会合男女习俗为背景所进行的文学想像<sup>①</sup>。这是很正确的。

这种习俗，在先秦时期，南北都大体相同，并不只限于楚国。巫山与高唐，粗看似是专用的特殊名词，实际却是所在多有的普通名词。巫山大约指祭司进行宗教活动的场所，唐字也可写作堂，堂有奥、密等义，泛指山林川泽等隐蔽而便于男女幽会的地点。楚国的巫山与高唐在今湖北随县。此外，在安徽，故濠州（今凤阳）西有高唐，霍邱县西北有高唐店、高唐市；江西吉安县西南有高唐墟；山西孝义县西有高唐山，唐置高唐县。古代齐国也有巫山与高唐，后者在今禹城县境（与今日高

<sup>①</sup> 刊于《清华学报》第12卷，第3期，1937。

音县非一地)，是齐国西境的重镇，有城郭与齐之别庙；巫山见《左传》襄公十八年（公元555年），齐晋平阴之役，齐侯曾登此山以望晋师。《水经·济水注》引《左传》这条记载之外，还说“今巫山之上石室，世谓之孝子堂”，是其特征。孝子堂就是著名的郭氏画像石祠，建于东汉时期，一直保存完好，证明所在的长清县孝里铺的孝堂山，就是春秋时期的巫山。齐国的巫山与高唐，从记载的年代说，实际上早于宋玉的《高唐赋》，其他地方的这类遗迹也很难区别孰早孰晚。由于文学作品的感染力，后世只承认楚国的巫山与高唐，见到别处也有这类地名，往往认为是庸俗的附会。例如宋人钱易的《南部新书》庚集有条记载说：“濠州西有高唐馆，附近淮水”，一再有人题诗讽嘲，如谓：

高唐不是这高唐，  
淮畔江南各一方；  
若向此中求荐枕，  
参差笑煞楚襄王。

传统学者们的知识不足，讽嘲别人的人，如果在今天，自己肯定也要受到讽嘲了。

关于古代节庆群众狂欢、男女幽会的情景，目前是很难了解到了。古代年终农业报祭举行的大蜡礼，《礼记》一书中再三提到，据说是“一国之人皆若狂”，孔子认为农民终年辛苦，也应休息娱乐一番，方符合“一张一弛”，有劳有逸，劳逸结合的“文武之道”，但未及于男女情爱之事，《诗经》中的许多男女情爱的对话，不少便是对祭祀时幽会的描写，但又未指明是在什么场合。《史记·滑稽列传》借淳于髡的讽谏故事，介绍了齐国“州闾之会”的情景，也许可有参考价值：

若乃州闾之会，男女杂坐，行酒稽留，六博投壶，相引为曹，握手无罚，目眙不禁，前有堕珥，后有遗簪。髡窃乐此，饮可八斗而醉二参。日暮酒阑，合尊促坐，男女同席，履舄<sup>①</sup>交错，杯盘狼藉，堂上烛灭，主人留髡而送客，罗襦襟解，微闻芗泽。当此之时，髡心最欢，能饮一石。

这段记载具体而又含蓄，“主人留髡而送客”以下，不知何指，不知是否还残留有“宾客相过，以妇侍宿”的习俗<sup>②</sup>？总之，时代渺远而文献不足，难得其详；日后恐怕还需借助于地下出土的古代艺术品，以形象性的资料来丰富我们的知识（当然这类资料也不能解决所有的问题）。山东地区既如《汉书·地理志》所言，还保存有像“巫儿”之类的原始习俗，估计男女间桑间濮上之行的生活未必没有；山东又是汉画像石艺术最为发达的地区，已经开始发现相应的资料，日后定然可以从考古方而提供新的证据<sup>③</sup>。

① 《史记·滑稽列传》：“履舄交错”作“履舄交错”。中华书局校点本，第3199页，1975。——本丛书编著注

② 《汉书·地理志》论燕、蓟风俗，“宾客相过，以妇侍宿，嫁取之夕，男女无别，反以为荣。”“巫儿”习俗，归之君上的过失——“初太子丹宾养勇士，不爱后官美女，民化以为俗，至今犹然”，同样是一种误解。

③ 拙作《中国古代民间绘画中的时间与运动》一文提及的平阴县孟庄汉画像墓所见即是，资料尚在整理中，曾引用人物图像三个，详见《民间文学论坛》1990年第5期，第14—15页。

## 五

最后，我想谈谈齐地、齐国命名的由来。古代的地名，历代相沿成俗，初筮难于追索，追索似也无多必要，但齐是少数例外之一，而且涉及到古代妇女地位问题，提供一些启人思考的线索（图2）。

《说文解字》：“齐，禾麦吐穗上平也，象形。”但古代的齐字，从甲骨金文到东周齐国刀币文字，都是画的三个矢镞形符号，一前二后，作品字状排列，又明明不平齐，以不平齐的形象来象征平齐的含义，这是很令人费解的。《史记·封禅书》中保存了一些相当古老的宗教信仰，解释“齐之所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。”天齐，有的解作“当天之中央齐”（《集解》引苏林曰），简直不知所云。依下文应是地名，齐地八神之首是“天主”，“祠天齐，天齐渊水，居临淄南郊山下者。”《索隐》引解道彪《齐记》云，“临菑城南有天齐泉，五泉并出，有异于常，言如天之腹齐也。”“腹齐”也就是“腹脐”，解释也极其晦涩神秘，很难为我们解开齐字的含义与齐地的由来之谜提供什么线索（图2）。

公元1943年，丁山先生曾释此字，他认为：齐字就是妻字，是妻字的简化形式；妻字象形，于女字之上，附加三个簪笄，三以象多，表示妻之地位尊贵，别于其他婢妾，云云<sup>①</sup>。我个人是很赞同这个意见的。妻字可以训齐，所以《礼记·郊特牲》篇之论婚礼时说，夫之与妻“一与之齐，终身不改”，《墨子》与《左传》还记载有夫为妻服“三年之丧”的规定，与

<sup>①</sup> 丁说未形成文字，拙作《释齐》一文曾作介绍，并加疏证与发挥，可供参考，《文史哲》1984年第5期。



图 2

《仪礼·丧服》“父在为母，及夫之为妻，则期而已”的制度，迥然有所不同，显然前者代表的是一种更为古老的观念，史前时期，男女地位平等这一历史传统的最后孑遗，与妻之训齐彼此完全一致。妻与齐，在古代音同字通，所以金文中的盥字（也就是盥字，鼎之一种），有的就写作盥字（如盥盥鼎与吊鼎），

可见妻、齐原本一字，后来才分两形两义，繁体专指夫妻之妻，简体便泛指事物的平齐了。

齐于商周之际是蒲姑氏聚居所在，临淄郊区的两邑，至少在武丁时已进入商帝国的版图，帝辛征人方时，曾来到齐地，都见于甲骨文的记载<sup>①</sup>，估计约指如今博兴、临淄、益都、昌乐一带，在这个区域之内，商周遗址密集，确实是泰沂山脉以北地区的一个重要所在。

“齐之所以为齐”，如果依照《史记》与古注所言，实难探索究竟，如果依照丁释，齐、妻原本一字，那么齐地也就可以称之作妻方，何以称之作妻方，却令人大可玩味。

中国古代史籍中的四夷、外国、异域列传中，常见“女国”、“女人国”或“女王国”之类的记载（最早的是《山海经·海外西经》已有女子国记载），大约由于地域遥远，以讹传讹，于是便成了国中只有妇女而无男子。如《梁书·诸夷传》“扶桑国”载“其国有沙门慧深来至荆州”说云：

扶桑东千余里有女人国<sup>②</sup>，容貌端正，色甚洁白，身体有毛，发长委地。至二三月，竞入水则妊娠，六七月产子。

一般情况则指以妇女或女祭司作为部落首领，女子地位尊崇，如《三国志·乌丸鲜卑东夷传》古代倭人中之有“女王国”；《北史》卷九十六，记有“女国”之名，大约在今甘、青深山之中，不得其详；同书卷八十五又谓，西域有“女国”，“在葱岭南，其国世以女为王”，“国内丈夫惟以征伐为务”，“其俗，妇

① 说见董作宾先生《甲骨文断代例》与《殷历谱》两部（篇）论述。

② 《梁书·诸夷·扶桑》：“扶桑东千余里有女人国”作“扶桑东千余里有女国”中华书局校点本，第809页，1973。——本丛书编者注

女轻丈夫而不妒忌。”在西方，最著名的是希腊神话中关于阿玛琮人（Amazgones）的传说，他们与邻近部落男子成婚，然后再把丈夫送回家乡，生下的男孩交给父亲，生下的女孩便留下来练习武艺。这些都是古代人对于远方母系氏族社会，或母系氏族残余还很浓厚的部落，所产生的种种传说与附会。阿玛琮人传说在欧洲中世纪还很流行，以致地理大发现时代，西方殖民者还在美洲寻找阿玛琮女人国，据说巴西的亚马逊河的命名，就是由于与那里的原始部落接触之后获得的印象而使然<sup>①</sup>。

根据上述中外有关资料，考虑到齐地母系氏族制的遗俗，既然春秋战国时期尚且如此显著，甚至汉代还有迹象可寻，估计夏、商时期更为突出，或被中原人士称之以女国或阿玛琮之类性质的名字，如齐邑或齐方，也就是妻邑或妻方，后世虽渐知道情况并不完全如此，既约定俗成，也就相沿不改了。总之，时代遥远而又文献不足，辗转估测，聊备一家之言，以供参考而已。

（原载《民间文学论坛》，1989年第5期）

<sup>①</sup> 详鲍特文尼克等《神话辞典》中译本，第25～26页，“阿玛宗人”条，商务印书馆，1985。



· 裘锡圭

## 寒食与改火

——介子推焚死传说研究

---

裘锡圭（1935～ ），男，上海人。现任北京大学中文系教授，兼国务院学位委员会学科评议组成员，中国文字学会会长，中国语言学会第5届会长。代表作有《文字学概要》、《古今文史研究新探》。

---

我国古代有寒食之俗，即在每年规定的一天或一段时间内不举火，只吃冷的食物。相传是为了纪念被焚而死的晋文公之臣介子推。

介子推即介之推。《左传·僖公二十四年》说，晋公子重耳（即后来的晋文公）结束流亡生活，回国即晋侯之位后，“赏从亡者，介之推不言禄，禄亦弗及”；推偕母隐居，“遂隐而死，晋侯求之不获，以绵上为之田。”本无焚死之事。《吕氏春秋·介立》、《史记·晋世家》叙述介子推的事迹，也都没有说到这件事。但是《庄子·盗跖》里说：“介子推至忠也，自割其股以食文公。文公后背之，子推怒而去，抱木而燔死。”看来介子焚死的传说在战国时代就已经流行了。

《楚辞·九章·惜往日》又有介子立枯之说：

介子忠而立枯兮，文君寢而追求。封介山而为之禁兮，  
报大德之优游。思久故之亲身兮，因縞素而哭之。

王逸注认为“立枯”就是指“子推抱树烧而死”说的。但是古书中屡以抱木立枯的鲍焦跟介子并提。例如《庄子·盗跖》就说“鲍焦饰行非世，抱木而死”，把他跟介子都置于“世之所谓贤士”之列。同篇还有“鲍子立干”之语，“立干”与“立枯”同义。《说苑·杂言》“孔子困于陈蔡之间”章也说：“鲍焦抱木而立枯，介子推登山焚死。”<sup>①</sup>所以也有人认为《惜往日》说“介子忠而立枯”，是把鲍、介二人的事弄混了<sup>②</sup>。

刘向所编的《新序》、蔡邕《琴操》和王肃《丧服要记》等，都有关于介子焚死的传说的比较详细的叙述。《新序·节士》：

晋文公反国，酌士大夫酒……介子推无爵，齿而就位。觴三行，介子推奉觴而起曰：“有龙矫矫，将失其所。有蛇从之，周流天下。龙既入深渊，得其安所。蛇脂尽干，独不得甘雨。此何谓也？”……遂去而之介山之上……文公待之不肯出，求之不能得，以谓焚其山宜出。及焚其山，遂不出而焚死。

① 《说苑》此章当采自《韩诗外传》卷七第六章。这两句《外传》作“鲍焦抱木而泣，子推登山而燔”。当有脱误。

② 许维遹：《韩诗外传集释》，第243-244页，中华书局，1980

《琴操·卷下·龙蛇歌》<sup>①</sup>：

龙蛇歌者，介子绥所作也。晋文公重耳与子绥俱亡（《玉烛宝典》卷二引作“晋重耳与介子绥俱遁山野”，“绥”字下夹注曰：“推、绥声相近也。”此句下尚有“重耳大有饥色”一句），子绥割其腕股（《宝典》及《艺文类聚》卷4、《太平御览》卷31引此文皆作“腓股”，当据改），以饵（上举各书皆作“啖”）重耳。重耳复国，舅犯、赵衰俱蒙厚赏，子绥独无所得。绥甚怨恨，乃作龙蛇之歌以感之。其章曰：有龙矫矫，遭天谴怒。卷排角甲，来遁于下。志愿不与，蛇得同伍（《宝典》作“志愿不得，与蛇同伍”）。龙蛇俱行，身辨山墅（《宝典》作“周遍山野”，此下尚有“龙遭饥饿，蛇割腓股”两句）。龙得升天，安厥房户。蛇独抑摧，沈滞泥土。仰天怨望，绸缪（《宝典》作“惆怅”）悲苦。非乐龙伍（《宝典》作“位”），悵不眄顾（《宝典》作“怪不盼顾”）。文公惊悟，即遣（《宝典》此下有“追求，得于荆山之中”八字。）使者奉节迎之，终不肯出。文公令燔山求之（《宝典》作“文公曰：‘燔左右木，热当自出。’乃燔之”）。子绥遂抱木而烧死。文公哀之流涕，令民五月五日不得举发火。

## 《水经注·卷六·汾水》引王肃《丧服要记》：

① 《琴操》一书，《读画斋丛书》、《平津馆丛书》皆收之。后者据类书引文校改，非但未能还旧本面目，反而造成混乱，所以本文据前者引录。类书如《北堂书钞》卷155、《艺文类聚》卷4、《太平御览》卷31等引《琴操》此条皆为节录，唯《玉烛宝典》卷二所引基本完整。今选择较重要的异文随文注出。

昔鲁哀公祖载其父，孔子问曰：“宁设桂树乎？”哀公曰：“不也。桂树者，起于介子推。子推，晋之人也。文公有内难，出国之狄。子推随其行，割肉以续军粮。后文公复国，忽忘子推。子推奉唱而歌，文公始悟，当受赏禄。子推奔介山，抱木而烧死。国人葬之，恐其神魂贯于地，故作桂树焉。吾父生于宫殿，死于枕席，何用桂树为？”

介子割股食文公或“割肉以续军粮”（割股割肉事亦不见于《左传》、《吕氏春秋》、《史记》）以及文公焚山烧死子推等事，实在出乎情理。这显然是为了解释寒食的起源而编造出来的<sup>①</sup>。既然战国时已流行这种传说（据王肃，鲁哀公时已有此说，恐不可信），寒食之俗无疑早在此前就已存在了。

从汉代到南北朝，曾有几位执政者（包括一位地方执政者）想改变寒食的风俗。

《后汉书·周举传》：

举稍迁并州刺史。太原一郡，旧俗以介子推焚骸，有龙忌之禁，至其亡月，咸言神灵不乐举火。由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨，老小不堪，岁多死者。举既到州，乃作吊书以置子推之庙，言盛冬去火，残损民命，非贤者之意，以宣示愚民，使还温食。于是众惑稍解，风俗颇革。

① 前人辨介子焚死之事者甚众，参看洪迈《容斋三笔·卷二·介推寒食》、顾炎武《日知录·卷二十五·介子推》。梁玉绳《人表考·卷三·介子推》、杜台卿《玉烛宝典》卷二已指出《史记》、《春秋传》记介子推事“并无割股被燔之事”。

李贤注：“其事见桓谭《新论》及《汝南先贤传》。”《北堂书钞》卷143、《艺文类聚》卷3引桓谭《新论》：“太原郡民以隆冬不火食五日，虽有疾病缓急，犹不敢犯，为介子推故也。”<sup>①</sup>桓谭的时代早于周举，当然不会提到周举改寒食之事。李贤注引及《新论》，当是由于此书说到了太原郡的寒食之俗。或以为“桓谭《新论》”当是“华谭《新论》”之误<sup>②</sup>，不可信。

周举是汝南人，所以其事见于魏周斐《汝南先贤传》。《御览》26引《汝南先贤传》言周举改寒食事，文字与上引《后汉书》文几乎全同，当即后者所从出。《书钞》72、《类聚》50、《御览》256引司马彪《续汉书》言周举改寒食事，文字也与之大同小异<sup>③</sup>，大概也是根据《汝南先贤传》的。《书钞》72所引，于寒食期限不言“辄一月”，而言“或一月”（《类聚》、《御览》所引仍作“辄”），似乎比较合理。太原各地寒食期限大概并不完全统一，所以《新论》有“不火食五日”之说。奇怪的是，《宝典》卷二、《类聚》4、《御览》30引范曄《后汉书》言周举改寒食事，跟上引今本《后汉书》文却有较大出入。三书所引没有“由是士民……岁多死者”句，相当于今本“举既到州”以下的文字作：“举移书于子推庙，乃言（此二字据《宝典》，《类聚》、《御览》作“云”）春中寒食一月，老小不堪，今则三日而已。”<sup>④</sup>所说寒食季节有“冬中”与“春中”之异，所说措施一为“使还温食”，一为缩短寒食期限为三日。疑三书所引本为他家《后汉书》，“范曄”二字是误加的。但《御览》此

① 《类聚》无“疾”字，《书钞》无“为介子推故”五字，今已补足。《御览》27引此文亦有脱误。

② 王先谦：《后汉书集解》引沈钦韩说。

③ 参看周天游《八家后汉书辑注》，第447～448页，上海古籍出版社，1986。

④ 四库本《荆楚岁时记》“寒食”一节注文引周举移书文与此相同，当出源。

文虽似抄自《类聚》，《类聚》却不大可能抄《宝典》。为何二者同误呢？所以也不能排除范晔《后汉书》曾有别本流传的可能性。周举改寒食，大概只做到了缩短寒食日期，而未做到取消寒食。这从下面立刻就要引到的曹操禁寒食的命令仍以太原为主要对象，就可以看出来。

《宝典》卷二引魏武《明罚令》<sup>①</sup>：

闻太原、上党、西河、雁门，冬至后一百有五日，皆绝火寒食，云为介子推。夫子推晋之下士，无高世之德。子胥以直亮沉水，吴人未有绝水之事。至于子推，独为寒食，岂不偏乎？云有废者，乃致雹雪之灾，不复顾不寒食乡亦有之也。汉武帝时京师雹如马头，宁当坐不寒食乎？且北方沍寒之地，老小羸弱，将有不堪之患。令书到，民一不得寒食。若有犯者，家长半岁刑，主吏百日刑，令长夺俸一月。

这一禁令不可谓不严，但是恐怕最多只有一时的功效。西晋孙楚《祭介子推文》说：“太原咸奉介君之灵，至三月清明，断火寒食，甚者先后一月。”（《书钞》143）可见习俗依然。

后赵石勒曾普禁寒食，后因灾异又命并州复寒食如初。《晋书·石勒载记》下：

（石勒末年）暴风大雨，震电建德殿端门、襄国市西门，杀五人。雹起西河介山，大如鸡子，平地三尺，湾下丈余。行人禽兽死者万数。历太原、乐平、武乡、赵郡、

<sup>①</sup> 《类聚》4、《初学记》4、《御览》28、30、869引此令皆为节录，参看严可均《全三国文》卷二魏武帝《明罚令》。

广平、巨鹿千余里，树木摧折，禾稼荡然。勒正服于东堂，以问徐光……光对曰：“……去年禁寒食，介推，帝乡之神也，历代所尊，或者以为未宜替也……从不能令天下同尔<sup>①</sup>，介山左右，晋文之所封也，宜任百姓奉之。”勒下书曰：“寒食既并州之旧风，朕生其俗，不能异也。前者外议以子推诸侯之臣，王者不应为忌，故从其议，傥或由之而致斯灾乎？子推虽朕乡之神，非法食者亦不得乱也，尚书其促检旧典定议以闻。”有司奏以子推历代攸尊，请普复寒食……勒黄门郎韦謏驳曰：“……以子推忠贤，令绵、介之间奉之为允，于天下则不通矣。”勒从之，于是……并州复寒食如初。

《书钞》143引田融《赵书》、《御览》878引崔鸿《十六国春秋》略同（所引皆有删节），当即《晋书》所本。

北魏孝文帝也曾禁寒食。《魏书·高祖纪》：

（太和二十年二月）癸丑，诏介山之邑听为寒食，自余禁断。

这一禁令似乎也没有产生很大影响，因为直到隋唐时代寒食之俗依然还在广泛流行（详下文）。

南北朝时代寒食节的具体情况，在东晋时代陆翊的《邺中记》、梁朝宗懔的《荆楚岁时记》等书里提到了一些。

<sup>①</sup> 《晋书·石勒载记》下：“从不能令天下同尔”作“纵不能令天下同尔”，第2749页，中华书局校点本，1974。——本丛书编者注

《宝典》卷二引陆翊《邺中记》<sup>①</sup>：

并州之俗，以冬至后百五日有（此字似当从《类聚》4、《御览》30改作“为”）介子推断火冷食三日，作干粥是今糗也。中国以为寒食。又作醴酪。醴煮（此字原误分为“者火”二字，据《荆楚岁时记》注、《类聚》4等校正）粳米或大麦作之，酪捣杏子人（通“仁”）煮作粥。

东魏贾思勰《齐民要术·卷九·煮醴酪第八十九》说介子推在介山抱树焚死，“百姓哀之，忌日为之断火煮醴而食之，名曰寒食，盖清明节前一日是也。中国流行，遂为常俗”。所言与《邺中记》相近。《宝典》卷五又引《邺中记》：

俗人以介子推五月五日烧死，世人甚忌（此句《书钞》

① 《邺中记》有辑自《永乐大典》的《四库全书》本（丛书集成所收聚珍版丛书本即四库本）。但《大典》所引《邺中记》各条中，有显然转引自类书者，不但文有脱误，而且还有误入他书之文的情况。例如：《荆楚岁时记》注引陆翊《邺中记》“寒食三日为醴酪”条后，接引《玉烛宝典》“今人憩为大麦粥”条，《初学记》4，如式抄录之。《御览》30亦引此文，但在“《玉烛宝典》”上加“案”字，与《邺中记》文合为一条。四库本《邺中记》收“寒食三日为醴酪”条为附录部分最后一条，也有“按《玉烛宝典》……”之文。可见《大典》此条一定是自《御览》或其他书转引，而不是直接引自原书的。《四库全书提要》“邺中记”条说“寒食一条引隋杜台卿《玉烛宝典》，时代尤不相蒙”。其实这是《大典》引书之误，跟《邺中记》原书毫不相干。由于存在上述情况，本文引《邺中记》不根据四库本，而用《玉烛宝典》引文。《邺中记》中关于寒食的文字，《荆楚岁时记》注、《书钞》155、《类聚》3、《御览》30、31、858、859等都曾加以引用，但文字似乎都不如《宝典》所引近真。各书引文可以纠正《宝典》引文或可供参考之处，随文注出。《宝典》卷二所引《邺中记》文，四库本及《御览》等书皆分作两条，即“作干粥”为一条，“作醴酪”为一条。



- 155、《御览》31及四库本皆作“世人为其忌”)、故不举火食,非也。北方五月五日自作饮食,祠神庙,及五色缕、五色花相问遗(此句《御览》31作“及作五色缕、五色辛盘相问遗”,四库本作“及作五色新盘相问遗”。《宝典》“及”下脱“作”字,当据补),不为子推也。

前引《琴操》说文公“令民五月五日不得举发火”,可以与此相印证。据此可知并州之外有以五月五日为寒食日者<sup>①</sup>。

《荆楚岁时记》<sup>②</sup>:

去冬节一百五日,即有疾风甚雨,谓之寒食。禁火三日,造汤大麦粥(原书注<sup>③</sup>按历合在清明前二日,亦有去冬至一百六日者。介子推三月五日——引者按:《路史·发

① 《书钞》115、《御览》31引《邺中记》此条,条首之文不作“俗人”而作“并州俗”,跟上条“并州之俗以冬至后百五日为止子推断火冷食三日”相矛盾。四库本此条之首亦作“并州俗”,“并州之俗”(《类聚》4、《御览》31皆作“并州俗”,又无下文“以”字)以冬至后百五日……”条之首则不作“并州俗”而作“邺俗”(其下亦无“以”字),与《宝典》、《类聚》、《御览》不合,疑是《大典》或其所据引之书为了弥缝上述矛盾而臆改的。《宝典》此条之首作“俗人”,与上条无矛盾,大概保持了原本面貌。

② 此书通行本有汉魏丛书本和宝颜堂广秘笈本两种,四库本同后者(参看余嘉锡《四库提要辨证》第442页,中华书局,1980)。二者皆非完本,内容以后者为多,但也有些文字只见于前者而不见于后者。今据四库本引录,而以汉魏丛书本补充之。

③ 《荆楚岁时记》之注相传为隋杜公瞻作。余嘉锡《四库提要辨证》:“《通志·艺文略》著录此书,已题杜公瞻注,则新、旧唐志著录之杜公瞻书二卷(引者按:指杜公瞻《荆楚岁时记》二卷),即此书之注。然今本九月九日条下注乃曰:‘按杜公瞻云,九月九日宴会,未知起于何代,然自汉至宋未改,今北人亦重此节’。(原注:《御览》卷三十二引此注与今本同)殊不类自叙之语”(第444~445页)余氏又疑今本注文可能有宗懔原文混入其中(第445~446页)。

挥卷一·论逐人改火》有“谓子推以三月三日燔死”之语，此“五日”或是“三日”之误——为火所焚，国人哀之，每岁暮春为不举火，谓之禁烟。犯之，则雨雹伤田……后汉周举为并州刺史，移书于介推庙云，春中食寒一月，老小不堪，今则三日而已。谓冬至后一百四日、一百五日、一百六日也……）。寒食挑菜，斗鸡、餒鸡子、斗鸡子、打球、秋千、施钩之戏。<sup>①</sup>

前面所引寒食史料限于北方，据此南方同样有寒食的习俗。

隋唐时代寒食之风依然流行。上面引过的《玉烛宝典》为隋代杜台卿所撰。此书卷二在所引范曄《后汉书》关于周举改寒食之事的一段文字后加注说：“今世常于清明节前二日断火。”又在上引《邺中记》“作醴酪”一条后加注说：“今世悉作大麦粥，研杏人为酪，别煮（原作“者一”二字，当是先书“煮”为“煮”又误分为二字）饧（原作“锡”，据《岁时记》<sup>②</sup>、《初学记》4、《御览》30校正）沃之也。”<sup>③</sup>传为杜台卿之侄杜公瞻所作的《荆楚岁时记》注也说“今寒食有杏酪麦粥”。唐人诗有不少提到寒食。李崇嗣《寒食诗》有“普天皆灭焰，匝地尽藏

① “打毬”以下八字见汉魏丛书本，四库本脱落。“打毬”注引刘向《别录》：“蹴鞠，黄帝所造，本兵势也。或云起于战国。”《初学记》4所引同。《御览》30引刘向《别录》此条，“蹴鞠”上有“寒食”二字，疑是以意增加的。《别录》言蹴鞠事，是否已与寒食联系起来，尚待研究。

② 《岁时记》应为《荆楚岁时记》。——本丛书编者注

③ “别煮饧沃之”句，《岁时记》注、《初学记》4引作“引饧沃之”，《御览》30引作“别饧沃之”，四库本《邺中记》作“别以饧沃之”，皆有误。四库本《邺中记》“别”下“以”字，疑是《大典》或其所据之书臆增的。

烟”句<sup>①</sup>，元稹《连昌宫词》有“初过寒食一百六，店舍无烟宫树绿”句（《元氏长庆集》卷二十四）。可见禁火之严。唐段成式《酉阳杂俎》说：“三月心星见辰，出火。禁烟、插柳，谓禊此耳。寒食有内伤之虞，故令人作鞦韆、蹴鞠（同“鞠”）之戏以动荡之。”<sup>②</sup>又说：“以盆覆寒食饭于暗室地上，入夏悉化为蜘蛛。”（《前集·卷十七·虫篇》）此书《续集·卷二·支诺皋下》述荆州百姓郝惟谅事，也有“寒食日与其徒游于郊外，蹴鞠角力”等语。这些都可以说明寒食之俗在当时的流行。王先谦《后汉书集解》（周举传）引沈钦韩曰：“《癸辛杂识》（引者按：南宋末周密著）：‘绵上火禁升平时禁七日，丧乱以来犹三日。相传火禁不严则有风雹之变。案寒食节莫尚于唐……宋后稍弛，而绵上之禁犹如此。’寒食之风大概是在宋代以后逐渐消歇的。”

从以上所述可以知道，寒食的习俗在战国以前就已存在，东汉至南北朝时屡禁不止，宋代以后才逐渐自然地消歇。这显然是在民众中有深厚基础的一种古老习俗。这种习俗在古代太原郡地区最为盛行，但其分布流传的地区实际上很广泛，而且寒食的期限和时节原来并不统一。就期限说，有一月、五日、三日、一日等差异。就时节说，有“春中”（当指仲春二月）、冬至后一百五日或一百六日（即清明前二日或一日，一般在夏历三月初）、五月五日和“冬中”（当指仲冬十一月）等差异。看来各地的寒食之俗至少有一部分是各有自己的传统的，并不是全都由一个地方传播开来的。《邺中记》说有些地方五月五日不举火食“不为子推也”，已经指出了这一点。其实寒食之俗根

① 见《初学记》4、《御览》30。《类聚》4亦有此诗，当为后人所附入，看汪绍楹《校艺文类聚序》，上海古籍出版社，1982。《艺文类聚》卷首第17～18页。

② 此条据元魏祐《四时宜忌》引，在通行本《酉阳杂俎》中未检得。魏书已收入丛书集成。

本就不可能是“为子推”而产生的，前面已经说过了。寒食之托始于介子焚死，跟五月五日竞渡之托始于屈子沉江是同性质的，都是在一种习俗的真意已不为一般人所理解时对它的起源所作的一种附会的解释，所不同的是屈子沉江确有其事，而介子焚死之事则是为了解释寒食的起源而编造出来的。介子焚死传说在战国时代就已流行，由此可以推知寒食的起源一定非常早。寒食这种古老的、曾经广泛流行的习俗，原来究竟是由于什么原因而产生的呢？下面就来讨论这个问题。

古人不信介子焚死之说并对寒食起因另作解释的，并不少见。《荆楚岁时记》寒食条注：

据《左传》及《史记》并无介推被焚之事。《周礼·司烜氏》“仲春以木铎修火禁于国中”，注云：“为季春将出火也。”今寒食准节气是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制也。

《初学记·卷四岁时部下·寒食》、《太平御览·卷三十·时序部一五·寒食》皆引此文。《艺文类聚·卷四岁时中·寒食》所列第一条。就是“《周礼》曰司烜氏仲春以木铎脩火禁于国中，为季春将出火也”。可见也是同意把周代的禁火之制看做寒食的起因的。

《后汉书·周举传》“太原一郡旧俗以介子推焚骸有龙忌之禁”句李贤注：

龙星，木之位也，春见东方。心为大火（引者按：心指心宿，为东方苍龙七宿之一，亦称大火），惧火之盛故为

之禁火。俗传云子推以此日被焚而禁火。<sup>①</sup>

前引《酉阳杂俎》“三月心星见辰，出火。禁烟、插柳，谓灏此耳”，与李贤说略同，也都以禁火来解释寒食。

南宋罗泌《路史·发挥》卷一有《论遂人改火》一篇，在论改火的同时，力言寒食之起由于禁火而非由于介子焚死。他说：

……昔者遂人氏作观乾象，察辰心而出火；作钻燧，别五木，以改火（引者按：《类聚》80引《尸子》：“燧人上观星辰，下察五木，以为火”，又见《御览》869）。岂惟惠民哉？以顺天也（原注：四时五变。榆柳青，故春取之。枣杏赤，故夏取之。桑柘黄，故季夏取之。柞櫟——通“櫟”——白，故秋取之。槐檀墨，故冬取之。皆因其性，故可救时疾）。予尝考之：心者，天之大火；而辰、戌者，火之二墓。是以季春心昏见于辰而出火，季秋心昏见于戌而纳之。卯为心之明堂，心至是而火太壮。是以仲春禁火，戒其盛也。成周盛时，每岁仲春命司烜氏以木铎修火禁于国中，为季春将出火（引者按：此据《周礼·秋官·司烜氏》及郑玄注）。而司燿掌行火之政令，四时变国火，以救时疾；季春出火，季秋纳火，民咸从之；时则施火令；凡国失火，野焚莱，则随之以刑罚（引者按：此据《周礼·夏

① 从此注看，李贤所注《周举传》中的周举吊书所说的寒食之月应为“春中”而非“冬中”，与《宝典》、《类聚》等所引范曄《后汉书》同，今本《后汉书·周举传》当经窜改（这并不等于说“冬中”寒食之事根本不存在，因为《御览》所引《汝南先贤传》与今本《后汉书》相合，《御览》等所引司马彪《续汉书》所记周举吊书虽无“冬中”一句，但跟今本《后汉书》一样，也说“盛冬去（《书钞》作‘灭’）火，残损人命”但是也有可能李贤作注时没有联系上下文仔细考虑，因此产生了矛盾，疑莫能定，有待研究。

官·司燿》)。夫然，故天地顺而四时成，气不愆伏，国无疵病而民以宁。郑以三月铸刑书，而士文伯以为必灾，六月而郑火。盖火未出而作火，宜不免也（引者按：此据《左传·昭公六年》，三月为周正三月）。今之所谓寒食一百五者，熟食断烟，谓之龙忌，盖本乎此。而周举之书、魏武之令，与夫《汝南先贤传》、陆翔《邺中记》等，皆以为为介子推，谓子推以三月三日燔死，而后世为之禁火（引者按：周举之书等并无子推以三月三日燔死之文）。吁！何妄耶！是何异于言子胥溺死而海神为之朝夕者乎？予观左氏、司迁之书，曷尝有子推被焚之事。况以清明寒食，初靡定日，而《琴操》所记子推之死乃五月五，非三日也（原注：古人以三月上巳祓禊，以清明前三日——引者按：“三”似当作“二”——寒食，初无定日。后世既以一之，而又指为三月之三，妄矣。《周举传》云：每冬中，辄一月寒食，以子推焚骸，神灵不乐举火。然则介子但又将以冬中亡矣……）。夫火神物也，其功用亦大矣。昔隋王劭尝以先王有钻燧改火之义，于是表请变火曰：古者《周官》，四时变火，以救时疾。明火不变，则时疾必生。圣人作法，岂徒然哉？……愿<sup>①</sup>于五时取五木以变火（引者按：见《隋书·王劭传》）。若劭可谓知所本矣。……（据《四部备要》本《路史》引录）

罗氏的论证似乎并没有明显超过前人之处。但是他把禁火、寒食跟改火放在一起讨论，似乎已经觉察到它们之间具有某种联系，这应该说是个进步。

① 《文渊阁四库全书·路史》卷二十二：“愿于五时取五木以变火”作“顾于五时取五木以变火”——本丛书编者注

近代学者李宗侗（即李玄伯）明确主张改火是寒食的起因。他在三十年代所写的《希腊罗马古代社会研究序》里曾指出古代中国跟古希腊、罗马一样也有“祀火”的制度，并把两方面的有关习俗加以对比。他说：

……希、罗每家所祀的火，每年须止熄一次，重燃新火。燃新火的月日，各家不同，各邦不同。燃时不准用铁石相敲……只准取太阳火，或两木相摩擦所生的火。木质亦有限制……这些细节，亦与我国古制相同。每年重燃新火，即我国古代所谓“改火”。《论语·阳货》篇，宰我说：“钻燧改火。”上边两句说“旧谷既没，新谷既升”，下边又说“期可已矣”，这明明说钻燧改火亦是每年的。因为改火，新者不与旧者相见，所以中须停若干时候（当然不能出一天）。这停火的时间与改火的时间，各家各邦不一定相同，其中之一即寒食的起因。

……子推被焚之说起始甚晚。后人对寒食之说，去古已远，不能了解，遂附会到介子推身上。其实改火、寒食的制度，较古不知若干年也。

不只改火的制度，希、罗与中国相同，即燃火的方法亦同。前边说过，取火只准用太阳火，或两木相摩生的火，且木质亦须用合体的。按《周礼》司烜氏掌以夫遂取明火于日……即以铜凹镜向太阳以引火……至于以木取火，马融注《论语》改火亦说：“《周书·月令》有更火之文：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟之火，冬取槐檀之火。”（引者按见何晏《论语集解》）郑康成注《周礼·司烜》引郑司农以鬲子（引者按：即郇子）说，与此同。由此可见取火的木质须用一种固定的合体的，亦与希、罗风俗相同。……

……上边已经说过，各家各邦的改火时候并不一定相同，所以有五季取火用木的不同。如改火在春间者则用榆柳，改火在夏者则用枣杏。其余各季各有用木，并非每季改火也。后人不懂改火与祀祖有关（引者按：关于改火与祀祖的关系问题，请参看下文），见有春用何木、夏用何木之说，遂以为四时改火。<sup>①</sup>

五十年代，李氏又把上述内容写入了他的《中国古代社会史》。<sup>②</sup>李氏把改火看做寒食的起因，很有道理，是一个重要贡献。只是他的解释稍嫌简单，关于改火的某些说法也还有商榷余地。

李氏认为中国古代的改火应为每年一次，可以信从，认为四时改火之说由于误解而产生，恐不可信。《淮南子·时则》说春“爨其篝火”，夏秋“爨柘篝火”，冬“爨松燧火”。《管子·幼官》说春“以羽兽之火爨”，夏“以毛兽之火爨”，季夏“以倮兽之火爨”，秋“以介虫之火爨”，冬“以鳞兽之火爨”。李氏所引四时改火之说，与上引《淮南》、《管子》之说，都是在系统化的阴阳五行思想的支配下产生的理想。把改火纳入阴阳五行思想的系统，跟以天象（如“大火”的位置）来解释“禁火”“出火”一样，都是以较晚的思想来附会较古的制度，跟一般所谓误解的性质不同。李氏认为在改火时，停火的时间不能超出一天，恐怕也有问题。如果寒食确如李氏所说，完全由于改火过程中有停火的时间而引起，既然古代寒食的期限往往超过一天，停火的时间就不会只限于一天。此外，在后面将要讲到的克里克印第安人的改火仪式里，停火时间显然超出一天。这是

① 《中国古代社会新研》，第17～19页，开明书店，1948。

② 《中国古代社会史》，第165·167页，华冈出版有限公司，1977。此书是改编《中国古代社会新研》而成的，新加入的内容不多。



李说的一个重要反证。

李氏在我们上面引用的文章里，主张我国古代所祀的火是代表祖先的，并据《说文》所说的“主，灯中火炷也”，认为木主是火的替代物（第16页）。这种说法缺乏根据。从古书中看不出古人有以火代表祖先的思想。《说文》对“主”字的解释也不见得可靠。侯马盟书中“主”字所从的“主”作𠂔或𠂕，<sup>①</sup>显然与火无关。因此李氏认为我国古代“各家各邦的改火时候并不一定相同”的说法也需要修正。在古代中国，各家改火时间不同的情况大概是不会存在的。各邦各地的改火时间当然有可能不同，不过改火之事在古人心目中有特定的重要意义，改火时间的选择不可能很自由，大概不会出现各地改火时间五花八门的情况。

从现有资料看，我国古代大概曾有过三种改火时间，即春季、夏至、冬至。下面分别加以说明。

《管子·禁藏》：

当春三月，菽（王念孙读为“樵”）室燧造（灶），钻燧易火，杼（抒）井易水，所以去兹毒也（尹注：凡此皆去时滋长之毒）。

易火就是改火，可见古代有在春天改火的。前面已经说过，不少人以《周礼·秋官·司烜氏》所说的仲春修火禁来说明寒食的起源。这件事大概跟春季的改火有关。《周礼·夏官·司燿》和《礼记·郊特牲》都有“季春出火”之文。郑玄注《司烜氏》“中春以木铎修火禁于国中”句说：“为季春将出火也。”由此看来，

<sup>①</sup> 参看黄盛璋《关于侯马盟书的主要问题》，《中原文物》1981年第2期，第28-29页。

春季改火的时间一般应在仲春、季春之交，即夏历二、三月之交。《管子·轻重己》：“以冬至日始，数四十六日，冬尽而春始……教民樵室、钻燧（燧）、瑾（王念孙谓当作“燧”）灶、泄井，所以寿民也。”“钻燧”应该就指钻燧改火。据此，春季的改火似乎也有在春天刚开始时进行的。

三十年代初曾在甘肃弱水沿岸的地湾的汉代遗址里，发现写有关于夏至寝兵和改水火之事的丙吉奏书的西汉木简。其文如下<sup>①</sup>：

御史大夫吉昧死言：丞相相上大常昌书言：大史丞定言：元康五年五月二日壬子日夏至，宜寝兵，天大抒井，更水火，进鸣鸡。渴以闻，布当用者。臣谨案比原泉御者，水衡抒大官御井，中二千石、二千石令官各抒。别火官先夏至一日，以除（？）隧（燧）取火，授中二千石、二千石官在长安、云阳者，其民皆受，以日至易故火。庚戌寝兵不听事，尽甲寅五日。臣请布，臣昧死以闻。

简文所说的别火官，就是主管改火事务的官。《汉书·百官表》：“典客……景帝中六年更名大行令……武帝太初元年更名大鸿臚，属官有行人、译官、别火三令丞。”颜注：“如淳曰：《汉仪注》：别火犹令官，主治改火之事。”“除（？）燧”，于豪亮释为：“阴燧”，认为即指钻燧<sup>②</sup>。究竟应该如何解释，尚待研究。由丙吉奏可知古代有在夏至日改火的。从此奏看，当时似乎只在长安、云阳二地举行改火之事。《百官表》大鸿臚条还有武帝

① 此奏书由二简合成，见《居延汉简甲乙编》，中华书局，1980。二简的编号为10.27（即《居延汉简甲编》91）与5.10（即同上92）。

② 《于豪亮学术文存》，第182—183页，中华书局，1985。

太初元年……初置别火之语。也许改火之事本已不行，武帝才加以恢复，但并未在全国范围内推行。

《续汉书·礼仪志中》：

日夏至禁举大火……是日浚井改水，日冬至钻燧改火云。

由此可知古代还有在冬至日改火的。据《续汉书·百官志》本注，东汉大鸿胪属官“省驿官、别火二令丞”。当时，冬至钻燧改火之事是否确在实行，还有待研究。

从时间上看，春季改火与“春中”或清明前的寒食相应，清明前正是仲春季春之交。冬至是仲冬十一月的中气，冬至改火与“冬中”寒食相应。夏至是仲夏五月的中气，五月五日与夏至同在一月但时间有先后。这种不完全相应的情况可能是在较晚的时候形成的（参看本文最后一段）。改火的各种时间跟寒食的各种时间互相对应的情况，说明它们之间确实有密切关系，可见把改火看做寒食的起因确实是合理的。

在古代，取火比现代困难得多，家中一般都要保留火种。古人认为使用烧得太久的火会引起疾病（参看罗泌《论遂人改火》），所以《周礼·夏官·司燿》说改火是为了“救时疾”。《管子·禁藏》说改火是为了“去兹毒”。但是这是否全面反映了古人对改火的作用的看法呢？时代更早的古人对改火的作用究竟是怎样看的呢？此外，从《论语》还在说“钻燧改火”以及汉代曾实行过改火的情况来看，改火之事在战国时代大概还没有完全停止举行，至少当时人对改火决不会感到很陌生。但是就在这个时候，用来解释寒食起因的介子推焚死的传说就已经出现了。如果把改火看做寒食的起因，对这一事实应该如何解释呢？这两个问题是我们应该答复的。要讨论这两个问题，必须

知道一些其他民族的改火习俗的情况。李宗侗在《中国古代社会史》的《祀火续论》章中说，改火习俗不但存在于古代的中国和希腊、罗马，而且“一直传到近代的欧洲，可以说是相当的普遍，佛莱则（Frazer）在他的书中（引者按：指《金枝》）收集了不少的材料，读者可以参阅（189页）。①”下面我们就来看看《金枝》中的有关材料②。

在欧洲从古代一直延续到近代的、分布极广的、每年在一定的时间举行篝火节的习俗，跟改火有密切关系③。

“最常见的点燃这种篝火的时候是在春天和夏天”（865页）。春天的篝火节“通常在四旬斋（引者按：指复活节前四十天的大斋期）的头一个礼拜天、复活节头一天（引者按：宜译“复活节前一天”或复活节前夕”。每年过春分月圆后第一个星期日为复活节）和五月朔节当天举行（865～866页）。在复活节前夕，“所有天主教国家都有一个风俗，熄灭教堂里所有的火，然后用火石和钢，或用火镜点起新火。用这新火点起逾越节或复活节的大蜡烛，然后再用这大蜡烛点起教堂里所有熄灭的火。德国有许多地方也用这种新火在教堂附近的空地点起一堆篝火。这是献祭过的篝火，人们拿着橡树、核桃树、山毛榉的枝子，在火上烧成炭，然后带回家去。有些炭枝在家中新点起的火中烧掉，并祷告上帝赐福全家，免受火灾、雷电和冰雹。这样一来，每家都有了‘新火’。……”（872页）。

在苏格兰地区曾有在五月朔烧“贝尔坦篝火”的习俗。有些地方“头天晚上，人们把所有的火都小心地熄灭”，第二天早

① 我们所用的《金枝》是中国民间文艺出版社1987年出版的《金枝》节本的译本，译者是徐育新、汪培基、张泽石。下文中引自《金枝》的文字或内容后所注的，就是这一译本的页码。

② “篝火节”原文作 Fire festivals，其实可以译为“火节”或“火会”。

上用木与木相摩擦的方法取得“圣火”，以点燃篝火。斯凯、马尔、蒂里诸岛所用方法最为原始。他们“找一块久经风吹日晒的橡树枝，正当中钻一个洞。再用一根橡木棍子将其一端插入洞内当螺旋钻”，钻木以取火（877页）。在赫布里底群岛，“到处都把火灭掉，在山顶点一堆大火，赶着牛群对着太阳方向绕火走，以求全年免除瘟疫。每人都从火堆上取火回家，用以点燃家里的火”（880页）。

“这种篝火节在整个欧洲最普遍的是在‘夏至’，即仲夏节前夕（6月23日）或仲夏节（6月24日）那天举行”（882页）。“至少到十九世纪中叶，整个上巴伐利亚都点燃仲夏篝火……人们从火里赶过牛群，目的是医治病牛，并使健康的牛免于瘟疫和各种灾害。许多家长在那天把家中的炉火灭掉，用在仲夏节篝火上点燃的木头把它重新点燃”（884页。末一句据原文作了一些修改）。“东普鲁士的马苏仁地区，住着一支波兰族的人，在仲夏节的晚上，有一个全村熄火的风俗。熄火以后在地上钉一个橡木桩，桩上装一个轮子，像装在车轴上一样。村人轮流地快速推着这个轮子，直到摩擦生出火来，每人都从新火上点一个火把拿回家去，点燃家中炉灶的火”（889页）。

上举有些点火方法，是很典型的“钻燧改火”。弗雷泽（李宗侗译“佛莱则”）认为用木和木摩擦生火，很可能曾是古代一切篝火节所普遍使用的点火方法（910～911、938页）。这应该是可信的。

当然，并不是在所有地方的篝火节中都能看到改火的活动。但是绝大多数地方的篝火节必然起源于古老的改火习俗，可以说是没有问题的。

弗雷泽认为在仲冬接近冬至的圣诞节烧圣诞木柴的习俗，跟仲夏夏至前后烧篝火的习俗具有类似的意义（900页）。在这种习俗中也可以看到改火的痕迹。如“胡祖尔人（喀尔巴阡山

的一支斯拉夫人)在圣诞节头一天(引者按:宜译“前一天”或“前夕”)摩擦木头取火,一直烧到‘第十二夜’(902页。参看901页所述德国、法国烧圣诞木柴的习俗)。

“欧洲许多地方的农民从很古的时候起,遇到灾荒的时候,特别是他们的牲口受到瘟疫袭击的时候,还常常不定期地举行一种篝火会仪式”所燃之火“一般称为净火<sup>①</sup>。为了点燃净火,必须先把附近地方的一切灯火熄灭,连一点火星也不能留”(903页)。“点燃净火的方法照例是用两块木头摩擦,不能用石头或铁取火”(904页)。净火点燃后,“用它点起篝火来,待到篝火火苗弱下去的时候,人们就立即把有病的牲口从炭火上赶过”,以去除疾病(905页)。“人们从火里取些正燃着的火炭带回家中用以点燃他们家里的火。”“净火的灰也撒在田里以保证庄稼不受虫害。有时拿回家去,当作治病的药物……”(906页)。

举行定期或不定期的篝火会的人们,普遍认为篝火,特别是用两木摩擦等比较原始的方法点燃起来的篝火,“有利于庄稼生长、人畜兴旺,或积极促进,或消除威胁他们的雷电、火灾、霉、虫、减产、疾病,以及不可轻视的巫法等等”(907页)。圣诞木柴也有类似作用(901~902页)。

在篝火节中还往往在篝火中焚烧偶像。这种偶像有些是象征巫覡的,有些则是象征“树精或植物精灵”的(919~920页)。从篝火节中的有些习俗来看,在古代显然曾在这种场合把活人当作“树精和谷精的代表”而烧死(921~922、936~938页)。杀死代表树精或植物精灵的活人的习俗,是确实存在过的。其目的是为了促进作物春天复苏和增产。请参看《金枝》第二十八章《处死树神》和第四十七章《里提尔西斯》。

<sup>①</sup> “净火”原文作 need-fire,此译本中有时译为“特需火”。

此外,《金枝》中还有少量其他有关改火和寒食的资料。

在北美洲的克里克印第安人中,每年七月或八月谷物成熟时举行布斯克节(即尝新节)。“为了准备仪式,村里全部的火都熄灭掉”。人们还要“严格戒食两夜一天”。戒食结束那天下午太阳偏西时,“传信人喊话,要所有的人都留在屋子里,不能做坏事,一定要熄灭并扔掉旧火,一点火星也不留”。“然后最高祭司摩擦两块木头,取得新火……人们认为这个新火能赎偿谋杀以外的一切过去的罪恶。”接着最高祭司举行祀火仪式并发表讲话。“这时就拿一些新火放在广场外面;妇女高高兴兴地带回家去,把它放在她们清洁的炉灶上”(698~700页)。

孟加拉的孔德人在举行了祈求“一年四季风调雨顺,人寿年丰”的杀人祭祀后,“在这以后的三天内人家都不打扫,有的地方则严格保持沉静,不许点火,不许砍伐树木,不接待生人”(629~630页)。这里没有提到改火,但三天不许点火必须寒食,是可想而知的。

在《金枝》提供的资料之外,我们再介绍一个我国少数民族的改火的例子。过去,云南的景颇族在农业生产过程中要举行很多宗教仪式。其中最大的祭鬼活动是祭“龙萨”。“祭龙萨”一般是一年举行二次,一次在农历二三月间,时值破土播种,目的是祈求诸鬼保佑,五谷丰稔。”在仍保留着刀耕火种、砍倒烧光的农业生产技术的地区,“在第一次祭龙萨时,家家户户均熄灭了火,在祭祀中重新求取‘火种’。取火方法系用两片竹子作剧烈摩擦而生火,称为‘新火种’,并用这火烧去旱地上已砍伐的林木。这种原始的取火方法在宗教中被长期保留下来,他们相信这样取得的火,是人们生产和生活安全幸福的象征,它能克服人们所不能克服的困难,给人们创造奇迹。”<sup>①</sup>景颇人对

① 杜国林:《云南景颇族的宗教信仰》,《人文科学杂志》1958年第3-4期。

改火中取得的新火的看法，跟欧洲人很相似。

由以上所举的资料来看，改火显然是分布很广的一种古老习俗。世界各地的改火习俗，在举行时间、取火方式和所要达到的目的等方面，有相当大的共同性。取火方式的相似是显而易见的。欧洲举行篝火节的时间，最常见的是春天和仲夏。春天的篝火节多在四旬斋的第一个星期日（时在初春）和复活节前夕（通常在春分跟清明之间，即在仲春、季春之交）举行。此外，在接近冬至的时候烧圣诞木柴的习俗，也应是改火的遗迹。这些活动举行的时间跟我国古代的改火相似得使人吃惊。从篝火节的情况来看，人们显然认为改火能起多方面的好作用，不但能去除疾病，而且还能达到防止自然灾害、促进作物生长等目的。《周礼》、《管子》只说改火有救疾、去毒的作用，显然是片面的。这可能是由于在它们成书的时代，改火的习俗已渐趋衰微，人们对其意义已经不能全面理解的缘故。

在欧洲，人们常常认为举行篝火节能起“保护田地不受雹灾，房舍不受雷电袭击”的作用（《金枝》916～917页）。圣诞木柴也有“保护房子免受火灾，特别是免遭雷击”的作用（同上902～903页）。还有些人“拿一块圣诞木到田里，以防冰雹”（同上902页）。从前面已经引过的古书里关于不遵寒食之俗就曾发生自然灾害的一些说法来看，我国古代的改火无疑也曾被认为具有上述那类作用。魏武《明罚令》说，俗传废寒食“乃致雹雪之灾”。《荆楚岁时记》注说，违犯寒食“则雨雹伤田”。石勒末年有雨雹电震之变，一般都归咎于禁寒食。《癸辛杂识》也说“相传火禁不严则有雨雹之变”。这些从反面说明，古人认为遵循寒食之俗就能避免雨雹等灾害。寒食的这种作用显然本来就是改火的作用。在改火之风衰微消歇以后，寒食之风还流行了很长一段时间。因此改火的某些作用被说成本由改火引起的寒食的作用，是很自然的事情。



防止雨雹等灾害，对农业极为重要。《荆楚岁时记》注强调雨雹的“伤田”，就说明了这一点。此外，在欧洲，人们还普遍认为篝火节点燃的火能防止对作物的其他危害（如虫灾），并能直接促使作物增产（参看《金枝》第六十二章《欧洲的篝火节》中的有关各节）。总之，在古人心目中，改火无疑是为了保证农业收成所必须进行的一件事。

春天是主要的播种季节。春天举行的改火应该跟农业生产有特别密切的关系。景颇族在夏历二三月间举行的改火，甚至直接跟烧旱地上已砍伐的林木这一重要农事活动结合了起来。这是很值得注意的。寒食的时间以在清明前一两天为最普遍。我国古代改火盛行之时，最普遍的举行时间也应该在此前后，即大致在夏历二三月间。这正是古代北方主要作物谷子播种的适宜时节。当时，在这一时节举行的改火，非常可能也是直接跟农事活动结合在一起的。

前面说过，古代仲春修火禁，季春出火，应该跟春季改火有关。季春所出的火应该就是二三月间改火所取得的新火。《礼记·郊特牲》说：“季春出火，为焚也。然后简其车赋，而历其卒伍，而君亲誓社，以习军旅。”认为季春出火是为了田猎焚莱<sup>①</sup>。但是根据《周礼》等书关于田猎的记载，从冬天到仲春都可以用火田。因此自郑玄以来，学者们多认为《郊特牲》所记有误，主张季春出火是指出陶冶之火而言的<sup>②</sup>。我认为“季春出火，为焚也”应是《郊特牲》所记的一句古语，“焚”本是指农业上的焚田而言的。这就是说，我国古代曾经跟景颇族一样，有过在夏历二三月间用改火所得的新火烧山焚田的习俗。大概

① 上引《郊特牲》文郑注：“谓焚莱也……君亲誓社誓吏士以习军旅，既而遂田，以祭社也”

② 参看《礼记·郊特牲》郑注、《周礼·夏官·司燔》郑注及系治止《正义》。

古人也像景颇人一样，认为用这样的火焚田能使农业生产顺利进行。我国古代的农业无疑经历过相当长的焚田而耕的阶段。在这种农业中，一般似乎都在夏历二三月时进行焚田活动。除景颇族外，如云南西双版纳的攸乐人在过去进行刀耕火种的农业生产时，也是“每年秋收前后即动手砍山刈草，一直砍到冬腊月，到次年二三月砍倒的草木晒干，便开始烧山。”<sup>①</sup>所以把“季春出火，为焚也”的“焚”解释为农业上的焚田是很合理的。后人由于对上古农业情况不了解，就感到这句话不可理解了。季春焚田用的是改火后的新火，仲春修火禁原来大概跟防止人们过早地用旧火焚田有关。

从以上所说的来看，《周礼》、《管子》对改火的作用的说法是很片面的，在较古时代人们的心目中，改火的作用要广泛得多、重要得多。改火跟农业的密切关系尤其值得注意<sup>②</sup>。

现在应该来讨论把改火看做寒食的起因，跟介子推焚死传说早在人们对改火还没有感到陌生的时候就已经出现这一事实究竟有没有矛盾的问题了。我们认为介子推焚死的故事是以跟

① 杜彬：《攸乐人解放前的社会历史初探》，《民族团结》1963年10—11期。

② 《周礼》还有“季秋内火”之文。《夏官·司燹》：“季春出火，民咸从之。季秋内火，民亦如之。”郑注：“火所以并陶冶，民随国而为之。郑人铸刑书，火星未出而出火，后有灾。郑司农云：以三月本昏时心星见于辰上，使民出火。九月本黄昏心星伏在戌上，使民内火。”我怀疑“季秋内火”之说是根据天象添加出来，以与“季春出火”相配的。一般认为《左传·襄公九年》所说的“以出内火”，就指“季春出火”、“季秋内火”。可是“以出内火”的“火”究竟应该如何解释还是个问题。杨伯峻《春秋左传注》在此句下注曰：“此火亦系行星之火星，前人解为水火之火，不可从。”（第963页，中华书局，1981）但是，对“季秋内火”也还可以作另一种解释。根据上文所引述的攸乐人的农业是要到明年二三月才能焚烧，“季秋内火”也许意味着不准人们在季秋到明年出火之时这段时间里焚烧田地上的草木。那么，这便应该跟“季春出火”一样，是从焚田耕作阶段遗留下来的一种古老规定。郑玄陶冶之火的说法恐怕不可信。

改火有关的古老习俗为背景而编造出来的。为了答复上面提出的问题，必须先把这一点讲清楚。

我们先来看一下产生介子推焚死传说的介山地区跟古代传说中与农业有关的神话人物的关系。一般认为在今山西中部介休县境的绵上和绵山（也称介山），就是介子推故事中的绵上和绵山。顾炎武在《日知录》卷三十一《绵上》条中对此提出了怀疑。他说：

然考之于传（引者按：指《左传》），襄公十三年，晋悼公搜于绵上以治兵，使士匄将中军，让于荀偃。此必在近国都之地。又定公六年，赵简子逆宋乐祁，饮之酒于绵上。自宋如晋，其路岂出于西河介休乎？……今翼城县西，亦有绵山，俗谓之小绵山，近曲沃，当必是简子逆乐祁之地。今万泉县（引者按：现已并入万荣县）南二里有介山。《汉书·武帝纪》：诏曰：朕用事介山，祭后土，皆有光应。《地理志》：汾阴，介山在南（原注：今万泉，古汾阴也）。《扬雄传》：其三月将祭后土，上乃帅群臣，横大河，凑汾阴。既祭，行游介山后，回安邑，顾龙门……雄作《河东赋》曰：灵輿安步，周流容与，以览于介山，嗟文公而愍推兮，勤大禹于龙门。《水经注》亦引此，谓晋《太康记》及《地道记》与《永初记》并言子推隐于是山，而辨之以为非。然可见汉时已有二说矣。

顾氏所说的，在今山西西南部的介山地区，应是最早产生介子推传说的地区。山西中部介山地区的介子推传说，应是从这里传过去的。

山西西南部的介山地区有汾阴后土祠，又有稷山（即稷王山），相传为后稷教民稼穡之地。《御览》45引《隋图经》：“稷

山在绛郡，后稷播百谷于此山。”《水经注·汾水》：“（稷山）在水南四十许里，山东西二十里，南北三十里，高十三里，西去介山十五里，山上有稷祠。”可知介山与稷山极为相近。钱穆认为汾阴后土祠和介山也都应该与后稷有关<sup>①</sup>。他还认为介休的介山跟也称“厉山氏”的“烈山氏”有关。他说：

厉之与烈，界之与厉，皆以声转相通。《周官·山虞》“物为之厉”郑注“每物有蕃界也”。此以厉、界声通互训。然则介休之界山即厉山、烈山也……窃疑汉魏以来相传焚山之事（引者按：指介子推事）即自古烈山氏之遗说也。古之稼穡，其先在山坡以避水潦，烈草木而火种，曰菑畲。故神农氏又称烈山氏。后既以烈山为厉山、界山，乃误及于介之推，因以炎帝之“烈山”误传为介推之“焚山”也。<sup>②</sup>

《左传·昭公二十九年》：“有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”烈山氏之子也是稷神，那么稷山也未尝不可说跟烈山氏有关。钱氏之说是否全都可信，还有待研究。但是山西西南部的介山地区跟古代传说中的农神稷有密切关系当是事实。钱氏认为介子推传说中的焚山有古代火耕的背景，也是很有启发性的。

前面说过，从起源于改火的篝火节的习俗中，可以看出古代曾在这种场合，把活人当作树精或谷精的代表在篝火中烧死，以求促进庄稼生长，获得丰收。在《金枝》第二十八章《处死树神》和第四十七章《里提尔西斯》里，还可以找到不少把活

① 《周初地理考·三·后稷篇（九）（十）》，《燕京学报》第10期。

② 《周初地理考·二·姜氏篇（三）》。

人当作树精或谷精的代表而处死，以求达到同样目的的事例。在中国古代与农业生产有密切关系的改火习俗中，非常可能也有过为了同样的目的烧死同样性质的人牺的内容。

稷是谷物的名称。后稷既可以说是农神，也可以说是谷神。亦即谷精。应劭《风俗通义·卷八·祀典》引《考经说》：“稷者，五谷之长。五谷众多，不可遍祭，故立稷而祭之。”<sup>①</sup>应劭以此说为悖。其实这很可能代表了对作为神的稷的比较原始的看法。稷跟介山地区有密切的关系，古书中又正好有“稷勤百谷而山死”的传说（见《国语·鲁语上》）。由此看来，用来解释寒食的起源的介子推焚死传说，应该就是以改火活动中用新点燃的火烧死代表谷神稷的人牺的习俗为背景的。在欧洲的篝火节中，代表植物精灵的偶像“有时绑在一棵活树上，连树一起焚烧”（《金枝》920页）。这跟介子推抱树而烧死不是很相似吗？在古罗马每年春天哀悼和欢呼阿蒂斯（弗雷泽认为是植物神）的死亡和复活的节日活动中，有这样的内容：“在三月二十二日到树林里砍一棵松树，拿到库柏勒神殿里去，当一尊大神供起来……把一个青年人的偶像（毫无疑问，就是阿蒂斯）绑在树干的正当中”（《金枝》508页）。这跟王肃所记的设桂树让介子推的神魂有所依凭的传说也有相类之处。代表阿蒂斯的偶像扎在树上，保存一年之后，也是被烧掉的（同上513页）。总之，焚死的介子推的原型应该是改火中被当作谷神的代表而烧死的人牺。

前面已经说过，我国古代应该有过在仲春、季春之交改火焚田的习俗。既然介子推焚死之事有跟改火有关的古老习俗作背景，介子推传说中的焚山之事，当然就应该像钱穆所说的那样，具有火耕的背景了。

① 参看王利器《风俗通义校注》下册，第356页。

《金枝》指出，在某些比较落后的民族中，在祈求丰收的祭祀中被杀死的人牺，被认为是有神性的。有些民族吃这种人牺的肉（625～626、627、632～633 页）。介子推传说中介子割股以食文公或割肉以续军粮的情节，是否也是以跟《金枝》所说相类的古老习俗作为背景的呢？这恐怕也不是没有考虑余地的。当然，在介子推传说产生的时候，上述那些野蛮的习俗无疑都已经只是模糊地存在于人们的记忆之中了。

改火无疑是寒食的起因，但是寒食恐怕不仅仅是由于停火而产生的消极结果，它原来应该有哀悼在改火中代表神而死的牺牲者的意义。前面说过，孟加拉的孔德人在为求人寿年丰而杀人祭祀以后，三天内不许点火。这大概就是为了哀悼被杀的牺牲者。据弗雷泽的意见，孔德人的人牺也是作为神的代表而被杀掉的<sup>①</sup>。此外，寒食原来甚至还可能有其它宗教或巫术上的意义。

到了在改火中烧死人牺早已成为历史、改火习俗已在渐趋衰微，一般人对改火和寒食的原来意义都已经不很理解的时候，人们很自然地会产生对寒食的起因，特别是对它所具有的哀悼性质的来源，作出他们所能理解的解释的要求。以跟改火有关的古老的旧习俗为背景的介子推焚死的故事，就是适应这种要求而产生的。这一故事出现时人们对改火还没有感到陌生这一点，显然不能成为改火是寒食起因的说的反证。

改火已经停止举行而寒食的习俗却仍然存在的情况，很可能早在战国时代之前，就已经在某些地方出现了。这种情况出现以后，原来的寒食日期就有可能改变，最可能发生的改变大

① 《金枝》，第 628～632 页。631 页 16 行“由权威人士充当默利亚奉献给大地女神”一句翻译有误，此句似可译为“默利亚被我们的权威们描述为讨好大地女神的牺牲。”

概是跟相近的节日合并。所以我们在前面提到过的改火和寒食的时间不能完全相应的现象，如仲夏的改火在夏至而寒食则在五月五日，也不能成为改火是寒食的起因的说的反证。

（原载《中国文化》，1990年第2期）

王秋桂

## 元宵节补考

---

王秋桂（1943— ），男，台湾台北人。英国剑桥大学东方系博士，现任台湾清华大学文学研究所、历史研究所、社会学人类学研究所教授。主要著述有《二郎神传说补考》、《中国民间传说论集》等，与李丰楙主编有《中国民间信仰资料汇编》第一辑（31册）、与虞修明主编有《雉戏雉文化专辑》多卷。

---

如同传说，节庆在发展过程中，随时间、地域、社会、宗教、经济等因素而变，不同节庆中的内容也相互替换。在两者的研究上，我们也遭遇同样的问题。那就是资料残缺，使得我们无法详究内容及演变的痕迹。史书所载很少提及民间的行事，倒是禁令偶尔透露一些消息。诗词中对于节庆的描述大多浮泛，或藉以歌功颂德，或藉以遣情叙怀。只有少数文人，如范成大（1126～1193），能“往来田家”，记识“土风”<sup>①</sup>。小说、戏曲、笔记中也保存了一些资料。但研究传统节庆，主要依赖历来的

---

① 范成大：《腊月村田乐府十首》序，收于《范石湖集》，《诗集》卷三十，第409页，上海古籍出版社，1981。



岁时记和地方志，如兼及节庆的现况，则需实地的田野调查。中外一些节庆的内容虽然相异，但其性质、意义及功能却有相通之处，因此对于其他文化中的节庆的认识有助于了解本国节庆的内涵。

本文的主要目的在于考订元宵节在唐（618～907）以前的形成和发展过程。历来有关元宵节的论文，对这部分著笔较少<sup>①</sup>，有许多可以补充之处。另外，本文将注意到元宵及其前后的节庆活动内容及其求吉、祈福、祛灾、祛邪的本质。我并将试图说明这些活动的意义。

有关元宵节的习俗，历来的记载和论述大都集中于“张灯”或“放灯”的一面。这并不是为奇。元宵在早期节庆形成过程之时，只称正月十五、正月半或正月望。隋以后称元夕或元夜。唐初受了道教的影响，又称上元<sup>②</sup>，唐末偶称元宵。但自宋以后也称灯夕。到了清朝，就另称灯节。而在国外，元宵也以 The Lantern Festival 或 la fête des lanternes 而为人所知。各式各样的灯固然是元宵的主要特色，但在这一节日的发展史中，灯到隋朝（581～619）才出现，算是晚出的节目内容之一，要到唐以后才成为元宵的标志。

《史记》“乐书”记道：“汉家常以正月上辛祠太一〔于〕甘泉，以昏时夜祠，到明而终。常有流星经于祠坛上。使童男童

① 尹建中编：《民间传统研究书目与人材调查研究》，台北，国立台湾大学文学院人类学系，1989。第358～369页收有刊于报刊杂志上的有关元宵的书目。另见涂元济及涂石，《灯节的起源与发展》，《民间文学论坛》，1985年，第一期（总第十二期），第92～96页；郭兴文及韩养民：《中国古代节日风俗》，西安，陕西人民出版社1987，第三章“元宵节”第109～143页。

② 有关唐朝的道教，见卿希泰《中国道教思想史纲》，第二卷《隋唐五代北宋时期》，特别见第五章，第二节《唐玄宗的崇道·道教在唐代发展的高潮》，第405～428页，成都，四川人民出版社，1985。

女七十人俱歌”（卷二四，第178页）<sup>①</sup>。一般认为这是元宵最初的由来。不过据武帝《本纪》，祭拜太一并不一定在正月（在十一月时居多），而且三年才郊祭一次（卷十二，第470页）<sup>②</sup>。另外，武帝祠太一主要为的是要求仙<sup>③</sup>和后来元宵节的意义不同。因此两者相似的成分恐怕只是偶然而已：元宵节很难说是以武帝祠太一事而开其端。

最早有关正月十五的习俗见于杨泉（约三世纪中）的《物理论》：“正月望夜占阴阳，阳长则旱，阴长则阴”。《物理论》原书已佚，这条记载保存在后魏贾思勰撰的《齐民要术》（约成书于六世纪三十年代）<sup>④</sup>。晋陆翊《石虎邺中记》记道：“正月十五日，有登高之会。”这则记载见引于宗懔（约501~564）所撰的《荆楚岁时记》中的按语<sup>⑤</sup>。石虎是十六国时后赵君主，在位于334~349，定都于邺（故城在河南省临漳县西四十里）。由此可见，在四世纪时的河南有正月十五日登高的习俗。

① 《汉书·礼乐志》第二作“〔武帝〕以正月上辛用事甘泉圜丘，使童男童女七十人俱歌，昏祠自明。夜长有神光如流星集于祠坛”（卷二二，第1045页）。本文二十四史引用中华标点本（台北有鼎文书局翻版本）。

② 参见《史记·封禅书》（卷二八，第1395页）。

③ 参见顾颉刚（1954），《秦汉的方士与儒生》（上海古籍出版社，1978年新版），第17~22页。有关中国古代对太一（北极星）的崇拜，见陈江风《天文与人文》（北京，国际文化出版公司，1988），第29~32；83~87。

④ 见缪启愉校释，《齐民要术校释》三十卷，第169页，农业出版社，北京，1982。占法是立竿来测定日影的长短。

⑤ 见谭麟《荆楚岁时记译注》，武昌，湖北人民出版社，1985，第37页及第38页，注十六。根据谭麟的“前言”，第8页，《荆楚岁时记》的按语传为隋杜公瞻作（公瞻“传”附于其父杜台卿“传”，见《隋书》，卷五八，第1421~1422页）。但按语中有一条引杜光庭（850~933）《录异记》（见第21页），另有一条引杜公瞻之言（见第122页），可见按语的作者不止一人，而且可能晚至十世纪后。参见姜彦稚辑校《荆楚岁时记》，“出版说明”，第1页，长沙，岳麓书社，1986。

引于《荆楚岁时记》按语的资料还有刘敬叔（约390～470）的《异苑》所载：“紫姑本人家妾，为大妇所妬。正月十五日感激而死。故世人作其形……于厕边或猪栏边迎之。”（第41页）。刘敬叔是彭城（今江苏徐州）人。在当地不但有正月十五日祭厕神紫姑的习俗，而且还有传说加以解释。

《荆楚岁时记》按语又引吴均（469～520）的《续齐谐记》所载：

吴县张成夜起，忽见一妇人立于宅东南角，谓成曰：此地是君家蚕室，我即此地之神。明年正月半，宜作白粥，泛青于上以祭我，当令君蚕桑百倍。言绝而失之。成如言作青粥。自此后大得蚕。<sup>①</sup>

接着是在《魏书》东魏孝静帝纪中的记载：“（天平）四年（537）春正月禁十五日相偷戏”（卷十二，第301页<sup>②</sup>）。这是说当时民间有在正月十五日相偷为戏的习俗。

① 鲁迅辑：《古小说钩沈》，据《太平御览》卷八二五所引，收东阳无疑（约五世纪初）《齐谐记》中的一条蚕神故事：“正月半，有神降陈氏之宅，云：‘我是蚕神，若能见祭，当令蚕桑百倍’。今人正月末作糕糜，为此也”（《鲁迅全集》，二十册本，上海，1938，第八册，第235页。李剑国：《唐前志怪小说史》，天津，南开大学出版社，1984，第388页认为这条不是《齐谐记》。本文所有，而可能是源自《续齐谐记》。隋杜台卿所撰《玉烛宝典》，艺文印书馆影日本尊经阁文库藏前田家旧藏旧钞卷子本，卷一，第84～85页，引《续齐谐记》同一故事，但末句同《齐谐记》中上引文之末句，下并注曰：“荆楚记云陈氏”。姑不论《太平御览》引文的真伪问题，显然陈氏和张成见蚕神之说并存，这是传说还处于一种流动状态的缘故。

② 这条记载龙彼得（Piet van der Loon）较先引用，并说明这是一种“仪式性的偷取”。见王秋桂及苏友贞译：《中国戏剧源于宗教仪典考》，原刊于《中外文学》，七卷十二期，1978。收于王秋桂编《中国文学论著译丛》，下册，第528页。台北，学生书局，1985。

据《北齐书》尔朱文畅传：“自魏氏旧俗，以正月十五日夜为打竹簇之戏，有能中者，即时赏帛。”（卷四八，第666页）。这种习俗到北齐仍流行，在545年时，高祖神武皇帝还亲临观看（见《北齐书》，《帝纪》第二，卷二，第22页）<sup>①</sup>。

较有系统的记载首先见于上引宗懔的《荆楚岁时记》：

一、“正月十五日，作豆糜，加油膏其上，以祠门户”（第37页）。这是从祀蚕神转为祀门户。但是依据按语，后来蚕神依旧祭拜，只是方式有所改变：“世人正月半作粥祷之（蚕神），加肉覆其上，登屋食之”（第37页）。

二、“其夕，迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事”（第41页）。这和《物理论》所载的同样是占卜农事，只不过方式改变了。而紫姑在此给予能预知吉凶祸福的能力<sup>②</sup>。

另外，《荆楚岁时记》还录了三条正月中不限于十五日或十五夜的习俗：

一、“正月夜多鬼鸟度，家家捶床打户，捩狗耳，灭灯烛以禳之”（第47页）<sup>③</sup>。捩狗耳为的是要使狗叫。

二、“正月未日夜，芦荻火照并厕中，则百鬼走”（第49页）。灯火烛火会引来捉小孩的鬼鸟，但闹声或狗叫的声音可以将之赶走。而用芦苇扎起的火把又可驱除百鬼。

三、“元日至月晦，并为酺聚饮食。士女泛舟，或临水宴

① 参见《北史》卷四八，第1763页。“打竹簇”《神武纪》作“打簇”，《北史》作“打簇”。尔朱文畅等人谋于神武观戏时刺杀之，但为人所告发，“同皆俱伏”。

② 有关紫姑的资料及其在后世的信仰，见宗力及刘群《中国民间诸神》第418~425页，石家庄，河北人民出版社，1986。参见黄石：《迎紫姑之史的考察》，《开展月刊》第十、十一期合刊第1~13页。《民俗学专号》，1931。

③ 同页下引郭璞（276~324）《玄中记》文来解释鬼鸟：“此鸟名姑获，一名天地女，一名隐飞鸟，一名夜行游女，好取人女子养之。有小儿之家，即以血点其衣以为志。故世人名为鬼鸟。”

乐”(第50页)。下文有按语说明:

每月皆有弦望晦朔,以正月为初年,时俗重以为节也。《玉烛宝典》曰:“元日至月晦,人并为酺食,渡水。士女悉湔裳酹酒于水湄,以为度厄。今世人唯晦日临河解除,妇人或湔裙”(第50页)。<sup>①</sup>

上述三项习俗在后来的元宵节以其他的形态出现<sup>②</sup>。可以注意的是第三项按语中的话:正月的弦、朔、晦、望“时俗重以为节也”。王充(27~约97),《论衡》《调时篇》反对岁时有神的说法,说道:“月三日魄,八日弦,十五日望,与岁月终竟

① 据《太平御览》(《四部丛刊》三编本),卷二九,第6页下所引《荆楚岁时记》佚文,此期间还盛行“掷擲”(或称“博射”或称“掷博”)之戏。另清萧智汉(1834):《新增月日纪古》,(艺文印书馆影1834年星潭萧氏听涛山房刊本)引“宜男蟬”(卷一下,第2页下),“走百病”(同上,第50页下),“飞百索”(同上)三条注明出自《荆楚岁时记》的佚文。此三条都不见于早期的文献,无从复按,暂不列入讨论。其中只有《宜男蟬》亦载于南宋陈元靓:《岁时广记》(艺文印书馆影《十万卷楼丛书》本),卷十一,第14页上(引《岁时杂记》),惟一可确定的是宋时就有的习俗。其他二条亦见于清姜嘉谟(1812):《月令粹编》(艺文印书馆影江都秦氏琳琅仙馆刊本),卷四,第23页下,注明系引自《荆楚岁时记》。这可能也有误。我怀疑“走百病”与“跳百索”是明朝才有的习俗,见沈榜(1593):《宛署杂记》(北京,北京古籍出版社,1980年排印本),卷十七,第190~191页。

② 法国汉学家 Marcel Granet (1884~1904) 认为庶民祭礼向官式化变迁的过程中,祭礼的时间和场所都会逐渐趋于限定。(见 *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919, 1929), 张铭远译:《中国古代的祭礼与歌谣》,第158页,上海,上海文艺出版社,1989。他的说法或可解释早期正月中不限定日期举行的事到元宵节发展完备时都集中在元宵前后举行。

何异？岁月有神，魄与弦望复有神也？”<sup>①</sup>王充的问题正反映出一般人的信仰。有神也就是有鬼，因之有相对的禁忌及禳拔的习俗<sup>②</sup>。这恐怕才是“重以为节”的本意。

由上文，我们可以看出，到了六世纪时，正月望已经成了一个相当固定的节日，有其相关的信仰、传说和习俗。其中像蚕神、紫姑、鬼鸟、占阴阳、偷戏、打簇、登高等都像是在魏晋南北朝时才兴起的。但新春未耕之前卜郊以祈农事是春秋以来就有的习俗<sup>③</sup>。这和拜蚕神、迎紫姑以卜将来蚕桑在基本意义上是相同的。而用闹声来驱鬼鸟或用火来逐百鬼更是古大傩的遗风<sup>④</sup>。登高的目的之一恐怕是要避灾<sup>⑤</sup>。至于偷戏和打簇则标示一种过渡仪式（rite of passage）<sup>⑥</sup>；游戏和竞赛具有厌胜的功能，这点在下文中还会讨论到。酺聚饮食和临水宴乐（目的之一分别是要祈吉和度厄），也是春秋以来就有的岁末和岁初

① 见黄晖《论衡校释》卷二三，第981页，台北，商务印书馆，台三版，1972。

② 参见赵建伟《人世的禁区：中国古代禁忌风俗》，第16～21页，西安，陕西人民教育出版社。

③ 应劭（逝于204年前）：《风俗通义》引《春秋左氏传》：“太郊，祀后稷以祈农事也。是故启蛰而郊，郊而后耕”。见吴树平校释：《风俗通义校释》卷8，第294页，天津，天津人民出版社，1980；《礼记》（《十三经注疏》本，《月令》在“孟春之月”条下记道：“是月也，天子乃以元日祈谷于上帝”（卷十四，第20页上）。

④ 有关大傩的描述，见《后汉书·礼仪志》第五，第3127～3128页。详细的讨论，见Derk Bodde, *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty* (Princeton: Princeton University Press, 1975) chap. IV “The Great Exorcism” (pp. 75-138)。

参见叶明生《中国古代傩仪衍变当议》，《戏剧》1989年，第4期（总第54期），第104～113页，大傩的节日之一是“持炬火，送疫出端门”。

⑤ 参见《荆楚岁时记》引《续齐谐记》“九月九日，汝南当有大灾厄，急令家人……登山饮菊花酒，此祸可消”（第122页）。

⑥ 参见龙彼得前引文，第533页。

风俗<sup>①</sup>。’综上所述，我们可以说正月十五及其前后的一些习俗和祭仪大都具有除旧布新的意义，兼具大雉和立春的特色<sup>②</sup>。

《隋书·元宵传》记道，“当正月十五日上（按，即隋文帝）与近臣登高，时胄下值，上令驰召之。及胄见，上谓曰：‘公与外人登高，未若就朕胜也。’赐宴极欢”（卷四十，第1177页）。《荆楚岁时记》按语在引《石虎邺中记》后也言道：“则登高又非近世而然者也”（第37页）。可见正月十五登高之俗一直到隋初在各阶层间还很盛行，而且皇帝还赐宴近臣，但隋以后就被其他的节目取代了。隋开皇十七年（597）御史柳彧：

见近代以来，都邑百姓每至正月十五日，作角抵之戏，递相夸竞，至于糜费财力，上奏请禁绝之，曰：“臣闻昔者明王训民治国，率履法度，动由礼典。非法不服，非道不行，道路不同，男女有别，防其邪僻，纳诸轨度。窃见京邑，爰及外州，每以正月望日，充街塞陌，聚戏朋游。鸣鼓聒天，燎炬照地，人戴兽面，男为女服，倡优杂技，诡

① 参见《风俗通义》，卷八“腊”条（第316页）及同卷“楔”条（第320页）；葛洪（284～363），《西京杂记》（北京，中华书局，一九八五年排印本），卷三，第20页：“正月上辰，出池边盥濯，食蓬饵，以祓妖邪。”较详细的解释见 Marcel Granet 上引书，第147～152页及第168～170页。参见徐华龙：《国风与民俗研究》第150～152页。上海，中国文艺出版社，1988。

② 参见龙彼得上引文，第528页。这些特色中有不少也见于其他文化中新年的祭礼，见 Arnold van Gennep, *Rites of Passage*, tr. Monika B. Vizedom and Gabriele L. Caffee (Chicago: The University of Chicago Press, 1960, 1972), pp. 178-181; Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, tr. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1954, 1965, 1971), pp. 51-62; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans*, tr. Mary Feeney (New York: George Braziller, 1979), Chap. VIII, “The Winter Festival” pp. 305-324.

状异形。以秽嫚为欢娱，用鄙褻为笑乐，内外共观，曾不相避。高棚跨路，广幕陵云，袷服靚妆，车马填噎。肴醕肆陈，丝竹繁会，竭货破产，竞此一时，尽室并拏，无问贵贱，男女混杂，缁素不分。秽行因此而生，盗贼由斯而起。浸以成俗，实有由来，因循敝风，曾无先觉。非益于化，实损于民，请颁行天下，并即禁断。康哉雅、颂，足美盛德之形容，鼓腹行歌，自表无为之至乐。敢有犯者，请以故违敕论。”诏可其奏。（《隋书》卷六二，第1483～1484页《柳彧传》）

这是我们到目前所见到的对正月十五庆典最详细的描述。“角抵之戏”来源甚早。早在公元前208年，秦二世皇帝就在甘泉“作角抵优俳之观”<sup>①</sup>。后来发展为“百戏”。虽然有时遭禁，但从汉到隋一直不绝。《隋书·音乐志》下言道：

始齐武平中，有鱼龙烂漫、俳優、朱儒、山车、巨象、拔井、种瓜、杀马、剥驴等，奇怪异端，百有余物，名为百戏。周时，郑译有宠于宣帝，奏征齐散乐人，并会京师为之。盖秦角抵之流者也。开皇初，并放遣之。（卷十五，第380～381页）

证之上引柳彧的奏言，他们并没消失。就是在597年的禁令之后，他们还是活跃在民间。长孙平（逝于601～604年间）任相州（今河南安阳县治）刺史数年，“会正月十五，百姓大戏，画衣裳为鎧甲之象，上怒而免之”（《隋书》，卷四六，第1255页）。尽管隋文帝一再严禁，到了炀帝时，不但解禁，而且

<sup>①</sup> 《史记》，卷八七，第2559页《李斯传》。



变本加厉。根据《隋书》卷十五，第381页（《音乐志》下）：在大业二年（606），炀帝“总追四方散乐，大集东都”，向来朝的突厥染干夸耀<sup>①</sup>。“自是皆于太常教习”。以后：

每岁正月，万国来朝，留至十五日，于端门外，建国门内，绵亘八里，列为戏场。百官起棚夹路，从昏达旦，以纵观之。至晦而罢。

大业三年（607）又在榆林行宫设之以示突厥启民。六年（610）诸夷来朝时，“乃于天津街盛陈百戏”，“总萃”“海内奇伎”<sup>②</sup>。在大业二年时，歌舞的人有三万人；在六年时，乐师有一万八千人，并且“大列炬火，光烛天地”，从此“每年以为常焉”。

薛道衡（540～609）有一首诗，“和许给事善心戏场转韵诗”<sup>③</sup>大约是描述大业二年元宵的庆典：“京洛重新年，复属月轮圆……万方皆集会，百戏尽来前。”其中有二句道：“竞夕鱼负灯，彻夜龙衔烛”，大约只是描述百戏行列中的鱼灯和龙灯。

① 以百戏招待并夸示异国君王或使节有长远的传统。起先是“春秋之后，灭弱吞小，并为战国，稍增讲武之礼，以为戏乐，用相夸视，而秦更名角抵”（《汉书》，卷二十，第1085页《刑法志》）。汉朝时的实例，见《汉书·西域传》：“元康二年（公元前六四年）……天子自临平乐观，会匈奴使者、外国君长，大角抵，设乐而遣之”（卷九六下，第2905页）；同传：“天子……设酒池肉林以飨四夷之客，作……漫衍鱼龙，角抵之戏，以观视之”（卷九六下，第3928页）；《后汉书·东夷列传》：“顺帝永和元年（一三六），其王来朝京师，常作……角抵戏以遣之”（卷八五，第2812页）。参见龙彼得上引文，第533页。

② 参见《隋书》卷三，第75页：“六年春正月……丁丑，角抵大戏于端门街，天下奇伎异艺毕集，终月而罢。帝数微服往观之。”

③ 诗见逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，“隋诗”卷四，第2684～2685，北京，中华书局，1983。

炀帝有一首《正月十五日于通衢建灯夜升南楼诗》：

法轮天上转	梵声天上来
灯树千光照	花焰七枝开
月影凝流水	春风夜含梅
幡动黄金地	钟发琉璃台 <sup>①</sup>

这边所描述的灯树就和唐时的上元灯一样了<sup>②</sup>。上元张灯也许是从隋炀帝（在位 605～618）开始。从诗中的“法轮”、“梵声”等看来，炀帝建灯显然是受佛教影响。一般讨论这问题的学者，所引的大都是唐或更晚的文献，其中的追述之言不尽可<sup>③</sup>。其实晋时在元旦夜也通宵点灯，不过大约以火炬为主，灯只是用来点缀。傅玄（217～278）的《庭燎诗》可以为证：

元正始朝事      万国执珪璋

① 诗见逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》“隋诗”卷三，第 2671 页，北京，中华书局，1983。

② 有关唐朝灯树的描述例见张鷟（活动于七世纪末至八世纪初）《朝野僉载》（北京，中华书局，1979 年赵守俨点校本），卷三，第 69 页；王仁裕（880～956）：《开元天宝遗事》（收于《开元天宝遗事十种》卷下第 102 页“百枝灯树”条。上海，上海古籍出版社，1985。参见卢照邻（约 630—约 683），《十五夜观灯》，收于《杨炯集·卢照邻集》北京，中华书局，1980 年徐明霞点校本），卷二，第 27 页；《崔液传》见《旧唐书》，卷七四，第 2624 页，《上元夜六首》，作于玄宗朝（713～755），收于《全唐诗》（北京中华书局，1960 年校点本），卷五四，第 667～668 页，特别见第二首）。

③ 参见涂元济、涂石前（注二）引文，第 95～96 页；郭兴文、韩养民前引文，第 111～112 页。

枝灯若火树 庭燎继天光<sup>①</sup>

梁简文帝萧纲（在位于 550 年）有首收于《广弘明集》的《正月八日燃灯应会诗》，大约是佛教燃灯之俗影响隋炀帝正月十五日建灯最接近的证据：

藕树交无极 花云衣数重  
织竹能为象 缚荻巧成龙  
落灰然蕊盛 垂油湿画峰  
天宫倘若见 灯王愿可逢<sup>②</sup>

我们可以说，到隋炀帝时的正月十五庆典就已具备了后世元宵节的主要内容。在这节日的早期演变过程中，它吸收新年前后从大雉和立春的一些求吉祈福、祛灾祛邪、迎新去旧的习俗。到了隋朝，除了加上佛教燃灯的行事，又以百戏来丰富庆

① 收于《先秦汉魏晋南北朝诗》，“晋诗”卷一，第 571 页。涂元济，涂石上引文引此诗，并引周密（1232～1298）：《武林旧事》（撰于 1280～1290 年间）“元正”条下“用烟火，过市食，赏灯，并如元宵”语来说明“元正的一些活动和元夜是相似的”（第 95 页）。《武林旧事》引文见《东京梦华录外四种》本（上海，古典文学出版社，1958），卷二，第 367 页。涂元济等并认为元宵节早期是由类似西南少数民族火把节的节日演变而来（第 94～95 页）。火把节一般在阴历的六月廿四日，庆典的主要目的之一是祈求丰年，而庆典内容也有和上元庆典相类似之处（详见杨亮才：《火把节试辨》，《民间文学论坛》，1984 年，第一期〔总第八期〕，第 80～86 页）。傅玄的诗只言道元旦夜火把点到天明，离火把节的盛况还有很大的距离。

② 收于释道宣（596～667）：《广弘明集》，《四部备要》本，卷四十，第 3 页上；又收于《先秦汉魏晋南北朝诗》，“梁诗”，卷二二，第 1962 页。另陈后主叔宝（在位 583～589 年，逝于 604 年）有《宴光璧殿咏遥山灯诗》及《三善殿夕望山灯诗》（收于《先秦汉魏晋南北朝诗》，“陈诗”卷四，第 2520 页），描述的大约是山寺点的灯，但点灯的日期不详。

典的内容。但到目前为止，似乎还没有学者特别注意到跟元宵节发展有关的另一文化传统——大酺。

钱剑夫《大酺考》一文<sup>①</sup>，对大酺的讨论颇为周详。以下是该文的要点。周官之制，春秋祭酺，是祭人物灾害之神；“因祭之余，而事群饮，秋以报社，春以祈年”。从战国到汉都合酺为资。不过到了战国末年，“倘有庆典，辄令民酺，不必因祭”。赵惠文王三年（公元前296）灭中山，“置酒酺五日”，是“凡诸庆典赐酺之始”。秦始皇帝（在位公元前246～214）时，“凡有庆典，则令民大酺，自是遂为定制矣”。秦汉的法律严禁无故群饮，所以大酺要“王命赐之”。汉孝文帝（在位公元前179～157年）起

凡赐民大酺，则或因祥瑞，或缘有年，或以罢军，或因城塞，或为改元，或以祠祭，或缘行幸，或因嘉礼。实亦凡有庆典，皆得赐酺。于是赐酺之制，至西汉而大备，尤以武帝为独多。

不过在汉朝

民间并以三月上巳水上饮食为“酺”，盖所谓“祓禊”，用以除恶者。当缘祭人物灾害之神而然，故亦曰酺。

但后来，此举并不限于上巳。凡“元日至月晦并为酺聚饮食”（见上引《荆楚岁时记》第50页）。

魏晋以降，则未闻赐酺之典。当是其时欢聚会饮，甚

<sup>①</sup> 刊于《中华文史论丛》，1984年第四辑（总二十二辑），第59～67页

且颠狂沉湎，已成风尚，故不必有王命。

到了唐朝，赐酺之典又再度风行：

且其时宫廷大酺，皆楼阁结彩，山东旱船，并及教坊倡乐，鱼龙百戏<sup>①</sup>。而士庶纵观，喧哗聚语，莫辨新声……至于民间大酺，则亦设为广场，并及赌豪竞胜……又不仅扮演杂技而已。

唐以前大酺和百戏（角抵之戏）的关系没有明确的记载。不过除做为招待及夸示来朝的四方君主或使节外，百戏也一直作为让民众观赏的节目。汉武帝元封三年（公元前108）“春，作角抵戏，三百里内皆来观”（《汉书》，卷六，第194页《武帝纪》）；元封六年（公元前105年）“夏，京师民观角抵于上林平乐馆”（同上，第198页）是早期的例子。到了北周，虽无大酺之名，但在合乎大酺的场合也列陈百戏。在539年时“四时祭祀，犹设俳優角抵之戏”（《周书》，卷三五，第615页：《崔猷传》）。在579年时，宣帝“幸道会苑大酺。酺讫……大陈杂戏，令京城市民纵观”（同上，卷七，第121页《宣帝纪》）。宋朝以

<sup>①</sup> 在唐朝似乎大酺必有百戏。除钱剑夫所引《乐府杂录》、《明皇杂录》等资料外，又见杨炯（650-约693）：“奉和上元酺宴应诏”收于《杨炯集》（北京，中华书局，1980年徐明霞点校本），卷二，第20-21页；张九龄：“奉和圣制南郊礼毕酺宴”，收于《全唐诗》，卷四九，第595页；张祜（活跃于元和、长庆年间：八〇六至八二四）：“大酺乐”，收于《全唐诗》，卷二七，第392页。

后就标榜“与民同乐”<sup>①</sup>。

隋朝时把百戏纳入正月十五的庆典可以说是继承大酺的传统。和早期正月半的习俗一般，大酺原先也和农事有关。后来大酺变成皇帝赐百姓官物，“任其聚众饮酒”（钱剑夫，前引文，第59页），再进一步，又陈百戏让百姓尽兴观赏，甚至皇帝自己也出宫游赏<sup>②</sup>。唐宋以后，花灯和百戏（宋以后加了烟火和灯谜）就成为元宵节的主要节目<sup>③</sup>。这都是由隋炀帝开其端。炀帝也是第一个循大酺传统而把元宵庆典官式化的皇帝。从他

① 宋仁宗（在位1023~1063）曾于“正月十四日，上御楼，遣中使傅宣从官曰：‘朕非好游观，盖与万民同乐’”（见范镇（1007~1088），《东齐纪事》，北京，中华书局，1980年汝沛点校本），卷一，第11页。

宋徽宗（在位1101~1125）也曾标明此一目的。在元宵时《上御宣德楼观灯》，有牌曰《宣和与民同乐》，而楼下杂陈百戏。见孟元老：《东京梦华录》（序于1147），《东京梦华录外四种》本，卷六，第35页；吴自牧：《梦粱录》（序于1274年，但成书于1280年后），同上本，卷一，第140~141页。

② 《隋书》，卷三，第74页记载大业六年（610）正月“角抵大戏于端门街”时“帝数微服往观之”，开后世皇帝元宵出游之例。唐中宗景龙四年（710）“上元夜，帝与皇后微行，观灯”；隔夜，又“微行看灯”（见《旧唐书》，卷七，第149页；《中宗本纪》，参见卷五一，第2174页；《韦庶人传》）。小说戏曲中也有宋徽宗元宵私访李师师的故事。例见《水浒传》，七十二回，第1213~1224页，北京，人民文学出版社，1954年校订本。

③ 见韩养民、郭兴文前引书，第119~143页。有关元宵灯的原始资料，见《岁时广记》，卷十，第1页上~第10页下，第16页上~19页下；有关论述除上引文外，参见简松村《上元竞华》，《故宫文物月刊》卷二，第十二期（1985），第111~116页。有关元宵百戏在现代的余绪，参见朱介凡《花灯嬉春的礼教、勇武与法度》，《东方杂志》，卷六，第八期，第82~83页，1973；参见龙彼得上引文。

以后，元宵节就成为一个官定的嘉年华会，一直延续至今<sup>①</sup>。

由于本文仅拟讨论元宵节在唐以前的发展，有许多问题只能另文探讨，如百戏在隋以后的元宵节所扮演的角色<sup>②</sup>。但我们在此不得不讨论上引《柳彧传》所载正月十五民间“作角抵之戏”的意义。民间角抵之戏的内容当和上引《隋书·音乐志》（卷十五，第381页）所记相似，也许规模较小。不过，我们比较关切的是演出的场合和意义。我们不妨先问，为什么百姓在正月望夜作戏，“递相夸竞”<sup>③</sup>，“糜费财力”“竭货破产，竟此一

① 今年（1990）观光局所主办在中正纪念堂举行的元宵庆典，正是继承此一传统。有关报导见唐耀宗《雷火射龙银宵夜：观光节元宵灯会》，刊于《中央日报》“星期天”第108期（1990年2月4~10日）第十二版，齐集各种所谓的“民俗技艺表演”，尤其是鹿港天后宫的阵头，也让人联想到场帝的“总追四方散乐，大集东都”。

② “百戏”当然只是一个笼统的名称，在隋唐一般又称散乐，宋以后发展成戏剧，但原来民间杂技的特色仍然保留，并且单独发展。（参见《中国百戏史话》，第89~166页）。最近的田野调查和文物发现显示自宋以来，民间一直就有在元宵前后搬演傩戏的习俗。这或要补充涂元济、涂石前引文中“灯节是傩的发展、变形”之说（第94页）。有关这些新发现的资料，见周华斌《南宋灯戏图说》，《中华戏曲》第一辑（1986），第5~25页；任光伟：《赛戏、饶鼓杂戏初探》，同上，第三辑（1987），第195~210页；段士朴、许诚：《扇鼓神谱初探》，同上，1988年第二辑（总第六辑），第88~100页；于一：《四川灯戏探源》，同上，1988年第四辑（总第八辑），第241~252页；田仲一成：《中国乡村祭礼研究：地方剧、环境》第161~252页，东京、东京大学东洋文化研究所，1989，第七章《江南徽池社祭——傩戏祭祀》。明万历二年（1574）手抄本《迎神赛社礼节传簿四十四曲官调》的发现和整理研究，也为祭祀演剧提供丰富的材料，见《中华戏曲》第三辑“礼节传簿”研究专号所载影本及论文（第1~152页）。这些都有待另文综合讨论。

③ 张祜：《热戏乐》诗，注云：“凡戏辄分两棚以竞勇，谓之热戏”（《全唐诗》，卷二七，第393页）。大约可解释此处“夸竞”之意。热戏之俗至今犹存于台湾的野台戏，名曰“拼馆”。参见邱坤良《野台高歌》第29页，台北，皇冠出版社，1980。

时”？为什么要“人戴兽面，男为女服”？为什么“无问贵贱，男女混杂？”上列这些“非法”，“非道”，过度浪费，角色不分，违反“轨度”的事，其实是一种在世界其他地方也可见的，在新年期间所行的“转换仪式”<sup>①</sup>。在新旧交接的移转期内，有段狂欢的节庆。其间最明显的特色就是男女或社会角色的混淆或对置<sup>②</sup>。而其目的在于隔开过去与未来的一年，在于除旧布新<sup>③</sup>，在于祈求妇人、谷物和社团的丰饶多产<sup>④</sup>。夸竞作戏也有同样的功能。《隋书·地理志》下记道：

二郡（南郡、襄阳）又有牵钩之戏……钩初发动，皆有鼓节，群噪歌谣，振惊远近，俗云以此厌胜，用致丰穰（卷三一，第897页）。

《荆楚岁时记》有一些版本把“施钩之戏”列于立春之日的

① 例见 Le Roy Ladurie 上引书，pp. 306 ff; Roger Caillios, *Man and the Sacred*, tr. Meyer Barash (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959), p. 123; Michael D. Bristol, *Carnival and Theater* (New York and London: Methuen, 1985), Part II, "The texts of carnival" (pp. 57 ~ 103). 参见龙彼得上引文，第 527—530 页。

② 见 Le Roy Ladurie, p. 322.

③ 见注① pp. 306 ~ 307 引 Van Gennep, Edmund Leach, Victor Turner 之论点（见 p. 398, note 3）。

④ 见注① p. 310 ~ 311，求子的意义在唐前正月十五的资料中尚不明显。《魏书》所载的相偷戏后来演变为偷灯者生男子之兆（《岁时广记》卷十二，第 18 页上、下引《琐碎录》）。《柳虢传》中描述的“以秽嫪为欢娱，用鄙褻为笑乐”也许承袭自和古代高禪之祀有关的男女狂欢之会（参见江晓原《“性”在古代中国：对一种文化现象的探索》，第 17—21 页，西安，陕西科学技术出版社，1988。但这一题目应利用隋以后的资料另文讨论。



行事中<sup>①</sup>。据封演（756年进士）《封氏闻见记》，“拔河，古谓之牵钩。襄汉风俗常以正月望日为之”<sup>②</sup>。唐玄宗（在位713～755），有《观拔河俗戏》诗，《序》言：“俗传此戏，必致年丰。故命北军，以求岁稔”<sup>③</sup>。不只是拔河，几乎任何竞赛，都有祛邪祈穰的意义，而目的在于求得竞赛后的和谐<sup>④</sup>。

最后我们可以引《礼记》中的一段记载作为本文的结论：

子贡观于蜡。孔子曰：“赐也乐乎？”对曰：“一国之人皆若狂。赐未知其乐也。”子曰：“百日之蜡，一日之泽，非尔所知也。张而不弛，文武弗能也。弛而不张，文武弗为也。一张一弛，文武之道也。”<sup>⑤</sup>

蜡是年终酬报与农业有关的八种神的祭礼，但也含有祈求

① 见姜彦稚辑校本，第12～13页。谭麟译注本将之列入寒食的行事（见第67页）。

② 《畿辅丛书》本，卷六，第3页下。

③ 收于《全唐诗》，卷三，第32页。

④ 参见 Marcel Granet 上引书，第五章“竞争”（第187～200页）。竞赛中比较特殊的例子是械斗。段成式：《酉阳杂俎》（写成于九世纪中期），北京，中华书局，1981年方南生点校本，《前集》，卷四，第46～47页记道：“拔汗那，十二月十九日，王及酋领，分为两朋，各出一人著甲，众人执瓦石棒杖，东西互击，甲人先死即止，以占当年丰歉”。这和龙彼得前引文（第33页）所引的谭隆安所述《南海狮山旁除夕械斗的风俗》（收于《民俗周刊》，第七十九期，第27～28页1929）有相似之处。谭文最后道：“据说……要来年境况好，时年好，就得举行，若是不举行，就不能得着他的幸福了。”拔汗那的风俗，打到一甲人先死，使我们联想到祭仪式的牺牲，它的目的也是要祛灾求吉。参见 Rene Girard, *Violence and the Sacred*, tr. Patrick Gregory (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1977), pp. 93～96)。关于由混乱而归于新的次序的建立，见 Mircea Eliade 前引书，pp. 51～62；Michael Bristol，前引书 pp. 59～71。

⑤ 《礼记·杂记》下（卷四三，第7～8页）。

来年丰收的意思。它的细节和其他较复杂的涵义不在本文论述之列<sup>①</sup>，但在这种新旧季节交替的祭礼中，我们看到了和大酺一样的情形，甚至有过之：“一国之人皆若狂”。柳彧和子贡都不以为然，因为他们没有看出孔子所谓的道理：“一张一弛，文武之道也。”这说明了元宵节中的狂欢活动，即使从儒家的理性观点，也有其正面的意义：混乱是为了调适和整合，竞争是为了和谐。惟有在“一弛”之下，新的次序才得以建立<sup>②</sup>。

（原载《民俗曲艺》第65期，1990年5月）

① 有关蜡的叙述，见《礼记·月令》（卷十七，第14～15页）；同上《郊特牲》（卷二六，第7～11页）。有关讨论，见 Derk Bodde，前引书，pp.49～74；Marcel Granet 前引书，第167～174页。

② 如材料充分的话，我们当然可以做更复杂的解释，参见 Michael Bristol 前引书，Chap.2，“The social function of festivity”（pp.26～39）；范勇、张建世：《中国年节文化》（海南岛，海南人民出版社，1988），第143～168页。后书的作者认为节日中的“越轨行为都是由社群心里的反常而导致的”（第189页），显然也是没看出“一张一弛”的功用。

· 潘朝霖

## 水族婚姻中的巫术活动概说

---

潘朝霖（1947～ ），男，贵州三都人，水族。贵州民族学院副研究员，科研处副处长。贵州民族研究学会副会长、水家学会副秘书长、西南民族学会理事。代表作有《水族文学史》、《侗戏面具艺术》等20余部，论文40余篇。

---

水族原始宗教信仰的鬼神有七八百个之多，表现为各自为政，漫无统绪的状况。世界上一切宗教都围绕着人的生死问题而铺陈展开。水族的原始宗教亦不例外，对生存的追求与对死亡的忧患，构成了水族原始宗教信仰的内在驱动力，由此而衍生出纷繁冗杂的宗教仪式、巫术活动。其目的都不过是为了祈求善鬼保佑，攘除恶鬼作祟，借以解除精神重负，平息心中忧患。“婚姻的建立是罗曼蒂克、性爱和实际需求的奇异结合。”<sup>①</sup>因此，水族婚姻的始末都与原始宗教有着极为密切的联系。本文侧重于对水族婚姻中的巫术现象作些粗浅的归类与分析，以求共识。

---

① 布雷多克：《婚床》，第3页，三联书店，1986。

## 一 问亲巫术

水族的婚俗是在漫漫的历史长河中传承、演变、发展而形成的。它以独特的规律性来制约人们的婚姻意识与行为。但是，这种制约主要靠习惯法、民族心理与传统文化来维系，而且更多地表现在原始宗教信仰方面。

问亲、访亲、物色婚配对象是婚姻的第一步。从发生学角度来审视，人类婚姻习俗的产生发展与演变，实质上是一种性本能向性文化发展变化的过程。问亲寻求配偶，实际上是一种占有欲的变相反映。为了能占有对方，远古有抢婚的现象。在包办婚姻盛行之时，情投意合的双方也有密约演出假抢婚的闹剧。文明的举动，则请水书先生根据水家巫书《泐虽》择吉日问亲。问亲日子主要避开半世夭折的“半用”鬼，招祸生非的“沙朋”鬼，死胎死婴的“不干”鬼，恶死恶伤的“歹上”鬼等所把持的日子，而选用抽苔发兜的“杜空”，大吉大利的“代吉”，富贵满堂的“金堂”、“木堂”，关系融洽往来亲密的“三络”、“满丙”等吉鬼把持的日辰。但是，据传说个别男性会制造迷幻式的“想药”（多取一树之上生长的多种寄生草与施术者的垢腻配制而成），再以此去沾附于求爱对象的身上。人们认为此举一旦成功，女方便神志迷离，倾心于施术者。民间虽有此传说，但未见过物证。不论“想药”的真假如何，但都反映了施术者的巫术观念。寄生草极易生长，用其入药即运用了巫术的相似律，再以垢腻入药则运用了巫术的感染律，当女方沾附接触此药之后，就会产生交互感应的效果，鬼使神差促成二者结合。这种靠巫术的超自然力去征服对方的现象，在水族婚俗中还有不少反映。在强烈占有欲的驱使下，个别求婚者妒火中生，延师择日作法后再请人去求亲。人们认为一旦用巫书《泐

虽》上的“夫狼”凶鬼施术后去求亲，若女方不允则会夭亡或使其失明。当女方识破此阴谋之后，故意哄抬聘礼数额，让对方难以筹措而告吹。有些巫术择日问亲，会造成“收礼品则死女方，不收礼品则死新郎”的进退维谷局面<sup>①</sup>。从问亲到成婚，除了经济负担之外，还给人们在精神上造成不必要的负担。

占卜，不少宗教学研究者也列入巫术范畴。不管分类如何，巫术、占卜与原始宗教互为表里，难以截然分开。在巫师的观念中，这一切都是围绕鬼神进行的。水族的占卜种类不少，但求婚多用鸡眼卜。“在祭祖、求婚、求财、送鬼时，杀鸡供奉后观其双目以断吉凶。半睁半闭大吉，全睁为中吉，全闭为小吉，若暴裂、凹陷为至凶。”<sup>②</sup>在杀鸡、煮鸡时，主人家对鸡说明了用意，认为是在具有神灵的鸡身上叠加了信号与密码，这是语言巫术的运用。而煮熟后的鸡眼状况就是神灵与祖宗反馈的信息，是婚事吉凶的兆象，人们则依此作为行动的指南。这种仰仗于神灵的观念是迷信，但却反映了水族择婚的慎重和祈吉的愿望。

## 二 娶亲巫术

水族娶亲巫术多集中表现在新娘出阁到新郎家这一阶段。婚姻是人生的关键礼仪，新娘出阁是重大的转折关头，因而被人们高度重视。

红纸伞是新娘出阁必备的圣物。撑红纸伞罩头出阁，就是以积极姿态防备雷神和邪鬼作祟，属于防御性巫术。有的让新娘的弟兄辈为其打伞，有的让新娘自己打伞，有的还让媒婆代

① 《中国各民族宗教与神话大辞典》，第552、548页，北京学苑出版社，1990。

② 同注①。

其打伞。值得注意的是，一把全新的伞也得撕开一小道口子。水族认为雷神的威力最大，称其为“尼扛娜”（ni<sup>4</sup>qam<sup>4</sup>a<sup>3</sup>），直译为母头雷，是至高无上的女性头领，故有“天上雷神大，人间舅爷大”的俗语。畏雷习俗，民间有神奇传说：远古时，人龙雷虎是亲兄弟，后来议定以斗法胜者占有房屋与田畴。人用火攻击败所有对手。飞腾上天逃命的雷神见人类繁衍极快，便掘开天河水酿灭绝人类。结果只有躲于葫芦中的兄妹俩成为再造人姻的始祖。仙人央求他们成婚，但碍于伦理，进行隔河烧火看烟、滚石磨、丢奇撬等占卜方式，都出现吉兆。雷神在天上见了隆隆发笑，妹妹急用芭蕉叶罩头跑进作为新房的南山石洞，哥哥吓慌了跑到后山躲避。据说，由此演化为当今以伞罩头和空室迎亲的婚俗。神话传说并非史实，但畏惧雷神是水族根深蒂固的原始信仰，并把雷神尊崇为威力无边的自然神和主持正义公道的社会神<sup>①</sup>。

为了避免或解除雷神带来的威胁，水族通常采用三种措施：一是新娘倒回娘家另择婚日；二是到新郎家后，不吃不喝不坐又即刻返回娘家；三是在新郎家住12天，第13天返回娘家。如果是下旬，只要跨入下个月初一即可归家，不必住满12天。一般多采用后二种方式。但不论采用何种方式，都得杀鸡敬雷神，并把鸡血泼于屋外以驱邪。荔波县一带则杀鸭子在屋外敬供，并让新娘从祭席边取下红伞罩头，并将此伞撑开悬于新床上方，直至归家时才取下关掉。

用皮纸染红色浸桐油的红纸伞，在新娘手中成为隔绝雷神的圣物，成为防止邪魔作祟的神器。究其实质，红纸伞除了有避风遮雨防晒及避羞等功用外，还与人们的原始信仰有关。他们认为桐油有驱鬼治邪的效用，故民俗有防止棺木沾桐油，以

① 潘朝霖：《水族的雷神》，社会科学战线，1987年第3期。

免驱走地脉龙神的习惯。红色是血崇拜的演化，以红色的血液驱邪或阻隔鬼怪作祟，是古代较为普遍的现象。现在侗戏法师驱鬼的朱裳、朱帛、朱帽、朱符、朱裙等，也是由血崇拜演化而来，是取巫术相似律而拓展的结果<sup>①</sup>。水族在为病人举办驱赶恶死恶伤鬼的“敢伤”（xat<sup>2</sup>a:1）时，病者打红伞罩头，巫师用芭茅草当剑，念咒喷水配合驱赶，其中也借助于红纸伞的威力。

既然红纸伞有驱鬼防邪的功用，照理，谁打伞也是一样。但接亲时若逢巫书《泐虽》中的“鲁封”、“天割”等凶鬼，那是绝对不让新娘或伴娘打伞，而应由媒娘打伞，厄运才转嫁出去。

在水族婚俗中有忌路的禁忌，忌路也叫忌脚印，“新娘出阁不能踩住当天另一新娘的脚印，更不能踩着抬过死人的路段，惟恐乱了芳步导致终身受害。故常由其弟兄背过这段路或绕道避开这段路以求吉利，现在有些地区的二位新娘相遇则互赠手帕及祝吉语词以免灾。”<sup>②</sup>这是人们认为接触过的两者间或两物间，脱离接触之后依旧存在某种神秘的联系，当第三者接触之后会产生走运与交互感染的后果。对于这样路段，若果新娘绕道走则属于消极的规避行动，倘若是由弟兄辈背着走过去，当属于以积极姿态去迎击可能出现的邪怪，从而征服并驾驭它。因此，为保住新娘福运，甚至过沟涉水也得由弟兄辈背着。在黔南内外套地区的水族，至今还保留着一直轮换背新娘到夫家的古俗，不论路远山高坡陡，也不论天气如何恶劣，都不能让新娘的脚沾泥土。近年来，三都县中和乡的新娘狭路相逢，则互赠手中挥动的毛巾，并赠以吉利祝词以消灾，尽管依旧属驱邪巫术举动，毕竟是进步的表现。这些巫术举动，从意念上来

① 《中国各民族宗教与神话大辞典》，第549页，北京学苑出版社，1990。

② 《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京学苑出版社，1990。

说是一种精神胜利法，是平抑与消除传统留下忧患的虚幻行为。其实，背新娘应当看做是母系社会崩溃的遗俗。父系家庭的确立，恩格斯称为是母系社会的彻底失败。以父系血缘聚族定居之后，涉及到财产的分配与占有问题。在这种过渡时期，母系血缘势力并非自然消失，而是有各种的反抗形式。水族地区过去常为出嫁女子留一分种麻地或蓝靛地以及姑娘田，使用权归女子而所有权归舅方，实质是缓和财产分配矛盾的作法<sup>①</sup>。背姑娘出阁，或许在当时是一种强制女子离开家门的举动，至于有消除邪祟的巫术作用可能处于次要地位。

水族婚俗忌路、忌脚印的巫术原理，与水族治服偷盗者的“砍盗足”黑巫术同出一辙<sup>②</sup>。这种交感巫术在典籍中不乏记载，《史记》有华胥履大人迹于雷泽而生下伏羲，周后稷之母姜嫄踩巨人迹而生弃。只不过是踩了神人巨人的脚印而出现了吉象，要是踩上坏人或死人的脚印也会出现恶果。古人的这种意识都与交感巫术有密切联系。

### 三 过门巫术

过门是指新娘跨进新郎家大门而言，择吉利时辰迎新人是不言而喻的。但过门时尚有繁多的仪式，其中不乏巫术手段。过门的空室迎候礼仪极为特殊。“新娘出阁进夫家时，要空室迎候，象征对新娘的尊重。”<sup>③</sup>看来，水族的原始意识与价值取向并不仅限于此。婚姻意味生育，是家庭与氏族兴旺的寄托，新婚所选的吉利时辰带来的福运，非新娘莫属。因此，其他人都

① 《中华民族风俗辞典》，第335、337页，江西教育出版社，1988。

② 潘朝霖：《水族黑巫术浅说》，《贵州民族学院学报》，1991年第4期。

③ 《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京学苑出版社，1990。



得退避室外恭候，待新娘过门后再回家。其实，空室回避还有避煞避邪的意蕴。《夷坚志》载浙江有“尽室出避于外，名曰避煞”的习俗。因为是专为新娘择的时辰方位，故有纳福驱邪的特殊功能。同时新娘过门时，还有喷水驱邪及茅草青枝驱邪等巫术程序。

喷水驱邪，是“新娘出阁即将跨入新郎家时，新郎母辈一人持着从井里特地打来的水，喷一口于新娘的红伞或背上，借以驱除途中沾上的邪魔及‘姑秀’鬼、绿眼鬼等，使新娘安心度过终生。”而茅草青枝驱邪，是“新郎母辈一人常执一束芭茅草或常青树枝，轻轻拂拭新娘之背，有时则捋下常青树叶撒向新娘，口中还喃喃念祝吉之词，除了驱邪功用之外，还有祝福新夫妇友谊常青，白头偕老之意。”<sup>①</sup> 喷水驱邪是人们把口水和井水神化的结果。古人认为唾沫与血液都是人的精华，都可驱邪治鬼。《论衡·言毒》篇中述及唾液与巫术诅咒有内在联系。《搜神记》载，一个名叫定伯的新鬼向老鬼们发问，看老鬼们最畏忌什么。老鬼们回答说：只怕人唾。唾液是可作为施行巫术的重要手段，当喷水时也有唾汁外溅，故能驱鬼除邪。现在，水家人见到蛇拦路、蛇交尾，遇上失常的禽兽，看到虹霓等，都要啐一口唾液，并说上“呸！”的一声以表示消灾。这些，都与唾液的巫术效用有关。

人们认为新娘从另一个氏族而来，途中易附着邪魔，一旦中了绿眼鬼“大秀”或“姑秀”鬼的邪，新娘容易变心，一山望见一山高，导致逃婚或干出风流韵事。为此，在巫师眼中，锋利的芭茅草及生命力旺盛的常青树枝，都是驱鬼除邪的法宝。至于青枝绿叶有祝福的意蕴，或许是后来才附加上去的。安定新娘的心思，人们极少从夫妻感情、家庭环境、生产生活条件

① 《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京学苑出版社，1990。

去考虑，而只侧重于用巫术手段，靠超自然力去稳定新人的思想，不能不说是迷信。有些人家的婆婆生怕新人变心，还找几只田螺悄悄放在新娘床下或坐凳之下，期冀新人如田螺那样蜷缩，不轻薄飘浮。这些利用虚拟的假象企图获取相类似的真实，就是模仿巫术的运用。

人类的原始意识往往是相通的。清人赵翼在《陔馀丛考》引《知新录》云：“以麻豆谷子攘之，则三煞可避。”宋代高承《事物纪原·撒豆谷》载：“三煞者，谓青羊、乌鸡、青牛之神也，凡是三者入门，新人不得入，犯之损尊长及无子，奉以谓不然，妇将至门，但以谷豆与草攘之，则三煞自避，新人可入也。”这类婚姻习俗都与驱鬼有关，是巫术相似律的表现。水族新娘过门时所畏忌的鬼不是高承所言的三煞，但却是水族的婚姻煞星，都采用相似的巫术手段。

鱼是水族最崇奉的动物，是图腾信仰的典型物类，与水族的生育崇拜有密切关联。当新娘刚过门之后，新郎的母辈一人施行喷水及青枝拂身除邪巫术之后，急忙提着事先备好的盛有二条小鱼的水罐尾随新娘进家，把水罐置于新房内或新房门外侧。过一会儿再将鱼倒进田里喂养。这种祈求生育旺盛的巫术举动，后人又附加上祝福小两口如鱼得水，恩爱幸福的新意<sup>①</sup>。迎亲时，男方以罩鱼笼和金刚藤叶代鱼作为信物送到女方家，也是巫术的表现形式，期冀婚后生育儿子传承香火，与水族以鱼代男婴的称呼有关。

新娘过门，生育固然是大事，但劳动则是维持生计的基础。为使新娘养成吃苦耐劳的精神，通常在大门外侧放一只装有锯镰的篮子，或立一根柴，当新人过门时即顺手提着它进家。这种示意性的举动，就运用巫术相似律，旨在靠虚拟的行动去获

<sup>①</sup> 《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京学苑出版社，1990。

取真实的效果。

驱鬼除邪，纳福祈吉的观念贯穿于水族婚姻活动的始终。新娘出阁的月份有占有凶，水家巫书《泐虽》记述：子午年四、十月大吉，五、十一月小吉，六、十二月克翁姑，正、七月克新娘父母，二、八月克夫君，三、九月克新娘。当人们选不到吉利月份的日子，除克新人月份断然不用外，克双方父母之月可用，但必须施行破除邪祟的巫术方保平安。在克新娘父母的月份结婚，出阁时其父母不能相送相见，而要躲进谷仓中关上仓门，再用糯谷把扎成罩披于头上，直待女儿走出寨门方可开仓出来。要是在克男方父母月份结婚，新娘过门前，新郎也不能相见，翁姑必须背向家园跨过有水的溪沟，待新娘进入新房之后再转身回家。禁忌与巫术是事物的两极，像硬币的两个面，如电的正负极，二者是相辅相成的。禁忌是提防人们别那样干，以免招惹祸灾，而巫术则主动出击，认为必须那样干才能免除祸殃。水族在克父母之月成婚时，所采取的措施，都是积极除邪的巫术。这些，不过是水族从吉利的角度来淡化和消弭禁忌可能带来的祸殃，以求得精神上的解脱。其实从科学的角度来分析，充其量也不过是一副自欺欺人的壮胆药而已。

#### 四 婚姻纠葛的巫术

在水族地区，恋爱较为自由，但婚姻多属包办。过去，男女未曾相识而成婚者甚多，解放后渐有改变，但进展缓慢。因此，对于男女青年来说，父母之命，媒妁之言，编织了他们婚姻的纽带；结婚组合家庭，传宗接代，劳动糊口，勾画出这类婚姻的全部内涵；爱情是什么则说不清，摸不透，似乎生理上的简单满足是最高层次的享受，爱情不过是朦胧意念和虚幻的向往。由于婚姻基础脆弱，女方一旦得知男方身世性格及家庭

生产生活的真实状况，与媒妁吹嘘的相去甚远时，则采取不同的抵制方式。因此，也就产生了相关的原始宗教活动，如允亲又悔亲的挽救巫术，成亲后女方产生变异的挽救巫术，以及逃婚的挽救巫术或惩治的黑巫术等等。

允亲又悔亲的现象在水族地区时有发生，这给长辈的社会交往及人际关系带来不利，加上要赔退相应的订婚经费，为此，家长多采取念鬼驱邪施行巫术来挽回和稳定女子的情绪。人们认为悔亲多由“沙朋”鬼作祟所致，解了此鬼之后还要作女子的思想安抚与开导工作。1989年笔者采访三都县塘州乡著名女巫师蒙金娥。她郑重其事地谈出几例解“沙朋”鬼获吉的家庭。雄寨村潘昌明之女允亲给高本村潘宗权之子，后来女方反悔，特此请其到雄寨村去念鬼，挽救了这门亲事，现在小两口已生育了子女。正好采访当天，蒙金娥应邀为4户人家念鬼除邪。本人参加了两场活动，其中一家是比寨潘老大为其妹念“沙朋”鬼。其妹原允亲嫁去甲化村陆家，后来反悔。解鬼地点在村外的小沟边，以稻草为席，摆上3个杯子，用粽子叶斗笠罩其上。行祭时，取开斗笠，摆上酒饭肉享鬼，并杀鸭子供祭，还以几羽绒毛蘸血沾于斗笠上。在白米碗中，放着其妹贴身衣服的丁点布纱，念咒时不时抓住白米向前方抛撒，意在让该女子随白米指引方向去应当去的地方。“朋”在水语中作形容词时有浮动、蓬松、泡酥之义，作名词时，指用竹篾夹粽子叶编成的指于背上的雨具。现在这种雨具多已消失，故以粽叶笠代之。由于“沙朋”鬼引起人心浮动，祭毕之后便将沾上鸭毛的斗笠抛于沟中，让鸭子顺水把鬼驮运到遥远的天际。这运用的依旧是巫术的相似律，企图靠类似的虚假行动取得真正的实际效果。事后，这女子的婚事如何尚未得到信息。不过，水族婚姻巫术中只重鬼事，而轻人事，难免是一大失策。近年来不少女子不服包办，自主婚姻，不少家长延师施行巫术挽救都无济于事，

也只好听之任之。

当媳妇过门之后，心神不定，有悔婚迹象，人们往往忽视抚慰措施而偏重祈求鬼神来取得稳定的效果。人们多以为是“姑秀”鬼或“代傍”鬼作祟。在解“代傍”鬼时，要依照水族巫书《泐虽》所云，把媳妇送到娘家后，再选吉日来夫家，也不准回顾张望。同时由媳妇的弟兄一人带上半碗大米，骑着马随行相送。到夫家之后，把这半碗大米摆在祭席上，取小两口贴身衣服的丁点布纱放于白米上。巫师念咒时还抓白米抛撒，最后叫小两口抬作祭席用的小方桌进家。这样，人们认为鬼师通过二者的丁点贴身布纱，为双方沟通了情感，能取到心心相印的效果。另外，巫师特别重视女方娘家这半碗大米，认为米魂功力极大，怀疑当初是娘家米魂留住新娘所致。这反映了生产生活资料的生产与人类自身生产，在水族原始宗教中的特殊地位。

当夫妇之间的冷漠、隔阂无法消除时，过去，一些有勇气的妇女毅然逃婚，摆脱难以忍受的桎梏。为了找回妻子，夫方除通过人事的努力之外，往往也施行巫术。这种巫术要请水书先生来主祭施行，多选择《泐虽》巫书上的“地转”鬼、“告采”鬼帮忙。巫师坚信这两个鬼能使逃婚者回心转意眷恋并返回故地<sup>①</sup>。施术时除了祭品之外，还要女方丁点衣服布纱，还有田螺等施术物品。巫师认为施术后，逃婚者的心神被大米召唤归来，其魂灵嗅到原来衣服布纱的气味就会悠悠回归，最后再将田螺放于媳妇原来的房间内，就能收到招之能来，来之能留的效果。另外，过去有些男子对难以召回的逃婚妻子也施行黑巫术，以求泄恨。施行这种黑巫术多选用“代傍”、“沙上”、“姑叉”等凶鬼操持的时辰方位，掌握受术方的名字及生辰、住

<sup>①</sup> 《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京学苑出版社，1990。

址，尽可能找到受术者穿过的衣物，取下丁点布纱放在白米碗上。念咒毕，巫师让选定的侬子将酸鱼、刺把及代表灾难的自枯大蒜、蛇蜕壳、寡妇屋上草等埋入土坑内。施术者坚信通过巫咒的巫术力，借助受术者曾经接触过的物品，超自然的巫力就能制裁受术者，实现泄恨的目的。在水族的黑巫术中也有不少的有意味的黑巫术，例如被人抢去妻室或霸占女儿，由于碍于对方的实力，不得不祈求于鬼神而施行黑术<sup>①</sup>。

此外，水族在寡妇再婚方面，在兑换寡嫁金方面，过去都流行有一些巫术手段，解放后逐渐消失，因篇幅所限不再赘述。

## 五 水族婚姻巫术的思考

水族的婚姻巫术不过是水族原始宗教的一个方面，并且往往是互为表里，混为一团。其所以表现得如此纷繁庞杂，主要原因是与水族社会历史进程的缓慢和居住于交通闭塞的黔桂山区有关，同时与水族流传、保存着古朴的巫书《泐虽》有密切关联。对水族社会历史文化的研究调查，不仅为数不多而且起步较晚。过去，由于对民族原始宗教的研究尚缺乏应有的科学态度，因此使水族古文化的研究又远远地落后于兄弟民族。对于缺乏通行文字记载自己历史文化的木族来说，原始宗教包容了众多学科研究的内容。“一个民族的文化传统，离不开这些充满宗教色彩的神话传说。而且，也只有在这种迷宫中探迹索隐、洞幽独微，才能理出民族文化发展的线索，抓住民族心理形成的规律，真正道其底蕴、测其玄虚。”<sup>②</sup> 因此，从水族婚姻巫术的种种表现，可以窥视出下列的特点：

① 潘朝霖：《水族黑巫术浅说》，《贵州民族学院学报》，1991年第4期。

② 卓新平：《宗教与文化》，第88页，人民出版社，1988。

(1) 所有的巫术行为都围绕着祈吉化凶、纳福除邪的目的来开展,既反映了生产生活遇到纷繁的困难,又反映了重形象思维而少逻辑思维的思维方式。

(2) 水族婚姻巫术多来自于对实际生活的体验,是水族为提高自己战胜困难与忧患的自信心之表现,斗争方式方法虽不可取,但斗争精神值得肯定。

(3) 水族婚姻巫术的原始特征浓厚,呈现群体性,并且几乎人人可为,而又人人遵守因循。同时少用巫师,多为自行操作,重实用性,无欺骗性或少欺骗性。

(4) 白巫术多于黑巫术 巫术研究学者几乎公认为拯救和帮助人的是白巫术,而意在害人的是黑巫术。水族婚姻巫术中白巫术占极大的比重,而黑巫术已逐渐消失。

(5) 水族婚姻巫术中,都具有行为、仪式、咒语的完全巫术或规范巫术较少,如背新娘或入粮仓以折糯谷把罩头等,当是属于不完全或不规范的巫术行为。

(6) 水族婚姻巫术逐步产生嬗变,向文明方向发展。如由出阁通程背新娘到只背忌讳禁忌的路段,然后出现了狭路相逢的新娘互赠毛巾和说祝福的吉利语以免灾的习俗,使对立的人际禁忌关系变为相互祝贺的友好交往关系,由原始宗教领域逐步向纯伦理道德方面转化。

(7) 水族婚姻巫术与水族的审美价值、实用功利、伦理道德、民俗活动等方面自然而紧密地结合。如背新娘举动及由弟兄辈打伞相送,除了宗教意义之外,还隐含有显示与依附娘家、舅家实力的意念等。

(8) 水族婚姻巫术与地域性及不同的姓氏有关,出现大同小异的现象。

水族婚姻巫术世代流传不衰,人们总是不知不觉地因循前辈的信仰与行为,同时又表现为群体对其所属个体作出种种的

约束。因此，应当这样认识：水族原始宗教从其产生之时，就是群体的行为。水族婚姻的原始文化现象要深究的问题还很多，盼望得到多方人士的关注。

（原载《贵州民族研究》，1992年第4期）



钟 年

## 戊戌不缠足运动的文化透视

---

钟年（1961— ），男，湖北武汉人。湖北大学中国文化史研究所教授，中国民族社会学学会理事，湖北民俗学会理事。代表作有《人类的足音》、《中国人的传统角色》等。

---

### 一

不缠足运动是戊戌维新极为重要的一个组成部分。缠足之俗，始于五代宫廷中，至两宋渐普及民间，此后妇女缠足之风历朝沿习不辍。<sup>①</sup>，所以，当西方人来华后就把缠足与八股、鸦片一起列为中国的“三害”。在中国，对缠足之弊也不是没有人注意到，较著名的如清代的袁枚、李汝珍、俞正燮便在他们的著述中以多种形式表示了对此俗的厌恶与反对。但袁枚生活于18世纪，李、俞二人皆逝世于1840年以前，他们对缠足之俗的批判，因未逢文化变迁之大势，没能产生大的反响。

---

<sup>①</sup> 缠足使妇女“残毁肢体，阻瘀血脉”，“教育莫施，世事罔问”《孙中山全集》第2卷、第232页，中华书局，1981。

“变化变迁通常被定义为：‘……不论是一个民族内部发展的结果，还是两个具有不同生活方式的民族之间接触所引起的，在一个民族生活方式上发生的任何改变。’”<sup>①</sup>任何一种文化，想维持原样不变是不可能的，但内部造成的变迁通常较为缓慢。而当不同文化相互接触之时，文化涵化（acculturation）<sup>②</sup>会使变迁的速度大大加快。1840年的鸦片战争，使中国国门洞开，外来文化在武力强权的支持下迅猛涌入，中国文化面临“数千年未有之变局”，传统的格局被扰乱，激烈的文化变迁不可避免地到来。

在最初的几十年间，中国人面对巨变大多是被动的、茫然的、不由自主的，包括对缠足的风俗改革，最早也是由洋人代庖的。西方传教士在传播基督教的同时，出于缠足损坏上帝所造之形器、致使妇女不能赴稍远之会堂听道礼拜等理由，劝信教者放足，他们还在教徒中组织“天足会”，并利用舆论工具宣传妇女应保持天足的观念<sup>③</sup>。但由于此时中国人不是主动参与，影响并未超出教徒的范围。

到了19世纪末情形就大为不同了。自鸦片战争以来，中国的有识之士就有了一大批“开眼看世界”的人。尤其是经过洋务运动之后，“西方书刊的传入、留学生的派遣，使相当数量的知识分子程度不同地理解、掌握了资本主义新文化的丰富内涵。这些人在数量上远远超过早期改良派、洋务派思想家，政治态度也激进得多。他们在九十年代产生、集结并登上历史舞台，

① [美] C.M. 伍兹：《文化变迁》（中译本），第3页，河北人民出版社，1989。

② 文化涵化指的是不同文化的群体在持续的直接接触中所发生的文化传播过程，其中某一群体通常有较为发生的文明，见 C. Winick, *Dictionary of Anthropology*, 1984, p.3。

③ 严昌洪：《中国近代社会风俗史》，第154页，浙江人民出版社，1992。

奋力疾呼，推波助澜，从而将资本主义的文化启蒙迅速推向高潮。”<sup>①</sup> 当文化的主体行动起来后，深刻的文化运动才会发生。

这批新知识分子的代表人物康有为同时也是反对妇女缠足的先驱人物，据其女康同璧回忆，他早就说过：“中国一向是号称教化之国，圣贤辈出，为什么没有人来对缠足加以禁止呢？我们读圣贤之书，不用来救世，为人类解脱痛苦，那又有什么用？”<sup>②</sup>

正因为有这种思想基础，所以康有为坚决不让自己的女儿缠足，并在1882年与同乡区谔良在广东南海创立了中国人自办的第一个不缠足会。虽然此会后来渐散，但“其影响却传播开来，实在是中国不缠足运动的嚆矢”<sup>③</sup>。

到了90年代中后期，维新派将不缠足运动轰轰烈烈开展起来。1895年，康有为与其弟康广仁在广东再度提倡不缠足，进而创立“粤中不缠足会”，由康有为的女儿康同薇、康同璧参加主持，现身说法，畅叙女子不缠足的益处，一时参加者众，使得“粤风大移”<sup>④</sup>。

在上海，梁启超、汪康年、谭嗣同等人于1897年4月筹备成立规模更大的不缠足总会，并在《时务报》上刊登了梁启超等人起草的《试办不缠足会简明章程》。同年6月30日，上海不缠足总会正式成立，地点按章程规定暂设于《时务报》馆内，入会者每人赠《劝女学歌》一本，以为凭据。不久，各地纷纷成立分会，参加者据估计有30余万人<sup>⑤</sup>，使上海不缠足总会成为当时影响最大的不缠足组织。

① 冯天瑜等：《中华文化史》，第988页，上海人民出版社，1990。

② 康同璧：《清末的不缠足会》，《中国妇女》1957年第5期。

③ 同注②。

④ 同注②。

⑤ 《劝戒缠足丛说》，《万国公报》，光绪二十六年六月。

搞得最有声有色富有活力的是湖南不缠足总会，该会于1898年4月成立于湖南长沙《湘报》馆内，董事有黄遵宪、梁启超、谭嗣同等人，公布了《湖南不缠足总会简明章程》。由于黄遵宪以按察使的名义通谕各府厅州县一体张贴劝禁妇女缠足告示并亲任总会董事等因素，使湖南的不缠足运动卓有成效。当时，市肆有定做不缠足云头方式鞋的，有印送不缠足歌的<sup>①</sup>。据说长沙城外偏僻的小山村都成立了不缠足会，就连湖南参加乡试的考生所用进场器物上，都贴上了“不缠足会”的字样<sup>②</sup>。

在广东、上海、长沙等地不缠足运动的带动下，全国各地先后办起了不缠足会、天足会一类组织。在维新运动期间，以改良社会风俗为主旨的群众团体相继兴起，而其中以不缠足会数量最多且影响最大<sup>③</sup>。

一场运动的兴起，组会社、办学校、造舆论皆为不可少之推动因素。在创立不缠足会、天足会的组会社之外，维新派还兴女学，在他们所办之女子学校中，禁缠放足是最基本的要求之一。维新派还十分重视报纸这一宣传舆论阵地，在他们掌握的《时务报》、《湘报》等传媒中，自然大力倡导妇女不缠足（此时的不缠足团体往往就设于报馆之中），而维新派出版的近代中国第一份女报——《女学报》中，更是频频发出不缠足的呼声。

到了1898年，戊戌维新时期的不缠足运动达到了高潮。是年8月13日，康有为向光绪皇帝上《请禁妇女裹足折》。同日，光绪帝采纳了他的主张，发出上谕“准令各省劝诱禁止妇女缠

① 汤志钧：《戊戌变法史》，第287页，人民出版社，1984。

② 康同壁：《清末的不缠足会》。

③ 参见严昌洪《中国近代社会风俗史》，第148～152页。

足”<sup>①</sup>。于是，这场不缠足运动得到了最高统治者的认可，进入到主流文化层。

戊戌时期的不缠足运动随着变法维新的失败而宣告终结，但它却促使大批朝野人士确立了视缠足为陋俗的认识，使禁妇女缠足成为不可逆转的趋势。几年后（即20世纪初年），中华大地又兴起不缠足运动的新高潮。辛亥革命胜利后，不缠足运动得到更为深入的发展。在政府和社会各界的共同努力下，民初不缠足及放足者日多，出现了“天足兴，纤足灭；放足鞋兴，菱鞋灭”<sup>②</sup>的社会风俗景观。至新中国成立，缠足陋习终于得到彻底根除。

## 一

戊戌时期的不缠足运动得以发生并蔚为大观，其原因是多方面的。我国自古就重视对民间风俗的考察，认为从中可看出为政之得失、变迁之大势。而西方的刺激，更促使有识之士对包括缠足在内的一系列传统习俗进行深刻的反思。因为在两种文化接触之时，最先也最易引起注意和冲突的是文化的表层，这正是风俗习惯所在的层面。文化运动的主体——从事运动的人在运动中的作用也决难忽视，他们的创新行为在运动中会成为一种示范，从而带动起更多的人投入运动。

### 1. “世运之盛衰，风俗实为之”<sup>③</sup>

在我国历史上，人们一贯重视风俗在整个社会文化体系中的关键地位，《礼记·王制》便有天子命大师观民风的记载，应

① 汤志钧：《戊戌变法史》，第364页。

② 《新陈代谢》，《时报》1912年3月5日。

③ 陆陇其：《风俗策》，《清朝经世文编》卷68。

劬《风俗通义·序》亦曰：“为政之要，辨风正俗，最其上也。”这类议论在古代典籍中比比皆是，不胜枚举。

维新派人士继承了传统的观念，也十分看重风俗对人们行为的制约，如黄遵宪就强调过风俗的圉人之力：“风俗之端，始于至微。然一二人倡之，千百人和之，人与人相接，人与人相续，又踵而行之；及其既成，虽其极陋甚弊者，举国之人，习以为然；上智所不能察，大力所不能挽，严刑峻法所不能变。”<sup>①</sup>

如此看来，维新派选择缠足为变法的一个突破点就不足为怪了。不缠足并不是整个社会文化变迁的全部目的，但他们相信从这一风俗的改变入手会最终导致天下的大治。另一方面，若无风俗的变革为保证，社会文化的变革也难落到实处。鲁迅先生指出：“倘不深民众的下层中<sup>②</sup>，于他们的风俗习惯，加以研究，解剖，分别好坏，立存废的标准，而于存于废，都慎选施行的方法，则无论怎样的改革，都将为习惯的岩石所压碎，或者只在表面上浮游一些时。”<sup>③</sup> 严复也早就认识到这一层道理，他指出，鸦片、缠足之弊不早日铲除，“则变法者，皆空言而已矣。”<sup>④</sup>

## 2. 反缠足的共识

有着视风俗为国之脉诊传统的维新派人士，自然不会对妇女缠足习俗等闲视之。就在康有为上《请禁妇女裹足折》的当天，康同李鸿章一起由勤政殿出来，李有些不满地说：“女人缠足的小事你也要管，未免太琐碎了，留点精力为国家大事筹谋

① 黄遵宪：《日本国志》，卷34“礼俗志”。

② 《鲁迅全集·二心集》：“倘不深民众的下层中”作“倘不深民众的大层中”。《鲁迅全集》第4册，第224页，人民文学出版社，1981。——本书编者注

③ 鲁迅：《二心集·习惯与改革》。

④ 严复：《原强修订稿》，《侯官严氏丛刻》。

划策吧。”康答：“这是小事吗？不是，全国四万万人口中，有一半在这条锁链之下，不能有所作为，中国的积弱，缠足未尝不是主因之一。”<sup>①</sup>

妇女缠足是一项对妇女身心伤害极剧的恶习陋俗，这一点，在维新派人士中达成了共识。康有为认为女子缠足，身体受损，不能劳动，且伤国体，“今当举国征兵之世，与万国竞，而留此弱种，尤可忧危矣。”<sup>②</sup>梁启超则痛感广大女性被“戕其肢体，翦其耳目，黜其聪慧，绝其学业，闺闼禁锢，例俗束缚，惰为游民，顽若土番。”<sup>③</sup>谭嗣同指出：“缠足之大恶……将不惟亡其国，又以亡其种类。”<sup>④</sup>徐勤说：“既以纤小裹二万万妇女之足，又以此纤小裹二百万土人之心，裹足不能行则弱，裹心无所知则愚，既弱且愚，欲不为人臣妾得乎？”<sup>⑤</sup>由此可知，维新派人士将缠足与国家民族的存亡紧密联系到了一起，这种认识的产生既与传统观念有关，又受到鸦片战争惨败以来知识分子中普遍存在的危机意识忧患意识的影响，有了认识，不缠足运动就成了变法维新运动不可缺少的有机组成部分。

### 3. 西方的刺激

不缠足运动的兴起，不能不提到西方的刺激。当西方传教士来华后，浮现于文化表层的妇女缠足现象自然引起了他们的注意。他们根据自己的价值观念视缠足为中国传统的陋俗恶习，是中华之一害，因而他们利用讲演撰文等机会对这种习俗进行批评并在其传教区域内创办天足会。此外，一些教会办的女校

① 康同壁：《清末的不缠足会》。

② 康有为：《请禁妇女裹足折》，中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第4册，第242页。

③ 梁启超：《倡设女学堂启》，《时务报》第45册。

④ 《谭嗣同全集》下册，第303页，中华书局，1981。

⑤ 徐勤：《中国除害议》，《戊戌变法》第3册，第121页。

也要求入学的女子要天足或放足。传教士还建议各商埠工厂招收女工，不用小脚者。这些具体的反缠足措施，不少在后来戊戌维新时期的不缠足运动中也同样加以采用，而西方传教士的戒缠足宣传，无疑对维新派人士有所启迪。

对于传教士在中国文化近代转型过程中的作用，西方学人极为重视，例如费正清主编的《剑桥中国晚清史》就列有专章《1900年以前的基督教传教活动及其影响》予以论析。这些西方汉学家在研究中国近代化问题时形成了著名的“冲击—反应”取向，认为中国社会及文化是个封闭的体系，缺乏内部动力以突破传统框架，只有当西方文化的巨大外力对这个体系发起冲击，中国社会和中华文化才被迫作出反应，一步一步向近代演化。

“冲击—反应”模式不禁令人想起心理学中的一个公式。美国行为主义心理学的创始人华生（J.B. Watson）曾有一段耸动一时的关于心理学的论述：“我们能够将我们的一切心理学问题及其解决，都纳之于刺激和反应的轨范之中。我们现在且以 S 来代替‘刺激’（或代替比较复杂的‘情境’），以 R 来代替‘反应’。于是我们便可以把我们的心理学问题化成下面的公式：S—R。”<sup>①</sup>不难看出，华生的“刺激—反应”公式与费正清等人的“冲击—反应”模式十分相似。

华生的“S—R”公式是外因决定论，忽略了有机体的内部因素，而且过于简化，故华生之后新行为主义的代表人物托尔曼（E.C. Tolman）提出“S—O—R”公式来代替“S—R”公式，其中“O”便是有机体本身。托尔曼在此将外因与内因综合起来考虑，认为行为的结果（R）是 S 与 O 共同决定的，这一论

<sup>①</sup> J.B. Watson, Behaviorism, 转引自杨清：《现代西方心理学主要派别》，第 203 页，辽宁人民出版社，1980。



点受到普遍的支持<sup>①</sup>。所以说，用“S—O—R”公式取代“S—R”公式，是一个在学理上已解决的问题，可惜在50年代托尔曼的理论已成熟之际，史学界却提出在观念上已落后的“冲击—反应”研究取向。

文化常被人们视作一个有机体，即所谓文化的有机观，这样，我们同样可以用“S—O—R”公式取代“冲击—反应”模式，在研究中国文化近代转型时，既重视西方文化的刺激，又不忘中华文化自身因素在其中起的关键作用，不忘外因通过内因而起作用。戊戌时期的不缠足运动正好提供了一个说明“S—O—R”公式远较“冲击—反应”公式合理的例证。此前西方传教士虽有一系列反缠足的活动和言论，但由于作为文化主体的中国人没有自觉行为，便形不成运动，充其量只在传教区域内引起一些小范围的回应。而当主张维新的一批新知识分子站到历史前台，自觉反对妇女缠足，情形就大为不同了。由于“O”因子（即中华民族特有的心理素质、民族性格和文化传统）的作用，使得维新时期的反缠足与传教士的反缠足旨趣大异。如前所述，维新志士是把反缠足视作维护民族尊严和存亡以及富国强种的大事，即所谓“欲救国，先救种，欲救种，先去其害种而已，夫害种之事，孰有过缠足乎”<sup>②</sup>。在这里，站在文化主位（emic）立场上的中国人对缠足的认识是站在文化客位（etic）立场上的西方人难以理解的，维新派将反缠足的重要性提升到传教士不可能达到的高度。

#### 4. 创新者

人类学家强调创新对文化变迁的意义，认为创新为所有文化变迁的基础。所谓创新（innovation），是“任何在实质上不同

① 高觉敷主编：《西方近代心理学史》，第281页，人民教育出版社，1982。

② 伍兹：《文化变迁》，第23、121页。

于固有形式的新思想、新行为或新事物”。而“在一个既定的社会或群体中首先采纳创新的那些成员”就是创新者 (innovators)<sup>①</sup>。

创新者是文化变迁所不可缺少的，在戊戌时期的不缠足运动中，康有为就是最早的创新者，据其自述，中国裹足之风延续千年，在这种传统氛围中，创新的难度很大。“吾时坚不为同薇裹足，族人无不骇奇疑笑而为我虑之，吾不顾也。吾北游，长亲迫逼裹足，甚至几裹矣，张安人识大义，特不裹。创义固不易哉？同薇不裹后，同璧及诸侄女乘势而下，不裹易易矣。”然独立甚难，创新者需要同志，“时邻乡区员外谔良曾游美洲，其家亦不裹足，吾乃与商，创不裹足会”<sup>②</sup>。

创新者人数并不多，“自古移风易俗之事，其目的虽在多数人，其主动恒在少数人。”<sup>③</sup>但创新者坚定不移地从事创新活动，便会引来一批早期采纳者，渐渐地又会有更多的人跟上来。因此，创新者在文化变迁中起到榜样模范的作用。前已提及，康有为等人在创办粤中不缠足会时，就是让同薇、同璧诸姐妹现身说法，终致“粤风大移”的。而后来湖南的不缠足运动卓有成效，其重要原因之一，也是“因为有维新人士带头。谭嗣同从亲友家觅得大脚女佣游街示范，让各大家族的女眷垂帘观看，借以宣传天足的好处。”<sup>④</sup>

创新者的作用早就有人认识到了。吴玉章也是在戊戌维新时期就坚决反对缠足的激进分子，在他的坚持下，其女成为家乡第一个不缠足的女子。这种做法遭到亲友乡邻的嘲笑和非议，

① 伍兹：《文氏变迁》，第23、121页。

② 康有为：《康南海自编年谱》，《戊戌变法》第4册，第116页。

③ 梁启超：《新民说·论私德》，《新民丛报》第40-41号合刊。

④ 严昌洪：《中国近代社会风俗史》，第157页。

但他不为所动，终于也有人效仿其后，不让女子缠足了。因此，吴玉章深有感触地说，变易风俗，“既要具备先决的客观社会条件，也要有人敢于出来带头，勇敢地向传统势力斗争，二者缺一不可，否则都是不可能成功的。”<sup>①</sup>

### 三

妇女不缠足的任务在戊戌维新那一代人手中并没有最后完成，但维新派人上已在理论上做了充分的铺垫，同时在实践中也做了有益的尝试，为不缠足的最终实现奠定了坚实的基础。站在20世纪末的今天回首19世纪末的这场运动，我们会发现它具有多方面的成效和意义。

#### 1. 培育健康体质

妇女缠足，必然对其身体造成极大伤害，这一点是一切反缠足者的共识。早期改良派人物郑观应便曾痛陈妇女缠足给其身体及生活带来的苦难：“人生不幸作女子，更不幸为中国女子，戕贼肢体，迫束筋骸，血肉淋漓，如膺大戮，如负重疾，如钩沉炎……即幸全性命，而终日常人扶掖，并曰克安操持，偶有水火盗贼之灾，则步履艰难，坐以待毙。”<sup>②</sup> 这种看法，一直到本世纪初辛亥革命之时仍是反缠足的基本认识。同时，人们还将缠足与种族体质的优劣联系起来，认为缠足是害种之大恶，在维新人士高谈保民救种之际，革除缠足陋俗自然就成了首要任务之一。

生物遗传学的知识告诉我们，子女的健康，受母体影响极

① 吴玉章：《辛亥革命》，第42～43页，人民出版社，1969。

② 《盛世危言》卷3《女教》。

大,“盖母健而后儿肥,培其先天而种乃进也。”<sup>①</sup> 康有为在戊戌运动高潮时所上的《请禁妇女裹足折》中就说到这里:“今中国两万万女子,世世永永婴引刖刑,中国四万万人民,世世永永传此弱种,于保民非荣,于仁政大伤。”<sup>②</sup> 因而,不缠足运动就有了保护妇女身体健康、增进民族体质的意义。

## 2. 解放妇女自身

“缠足是妇女被幽禁、被压制的象征,”<sup>③</sup> 流传民间的《女儿经》说的明白:“为甚事,裹了足?不因好看如弓曲;恐他轻走出房门,千缠万裹来拘束。”<sup>④</sup>

马克思说过:“某一历史时代的发展,总是可以由妇女走向自由的程度来确定……妇女解放的程度是衡量普遍解放的天然标准。”<sup>⑤</sup> 戊戌时期不缠足运动的倡导者也意识到妇女解放的重要性,康有为在《大同书》里疾呼:“全世界人欲致大同之世、太平之境乎,在明男女平等各自独立始矣,此天予人之权也。”<sup>⑥</sup> 他们要开办妇女教育、鼓励女子社交,而这一切的前提条件便是解除妇女的禁锢,让她们走出家门登上社会舞台,具体地说,首先就是要禁缠足。正是不缠足运动,开始着手解除中国妇女的禁锢、提供了她们走上社会的契机,从而开辟出最终达到男女平等之境的通道。

## 3. 开启妇孺心智

解除妇女缠足的禁锢,是为了使女子能走出家门获取新知,陈东原指出:“不缠足运动不过是维新运动的前驱,维新运动的

① 严复:《原强修订稿》。

② 康有为:《请禁妇女裹足折》。

③ 林语堂:《中国人》,第141页,浙江人民出版社,1988。

④ 转引自陈东原《中国妇女生活史》,第240页,商务印书馆,1937。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷,第250页。

⑥ 康有为:《大同书》,第253页,中华书局,1956。

最后目的，实在是兴女学。”<sup>①</sup> 当 1897 年上海不缠足总会成立时，每位入会者获赠一本《劝女学歌》，便透露了此中消息。女子不读书，妨碍了自身聪明才智的发挥，还影响到下一代的健康成长，因为“孩提自襁褓以至六七岁，大抵皆母教所行之时，故曰必为真教育，舍女学无下手处。”<sup>②</sup> 梁启超在其所撰《戒缠足会叙》中详尽地阐述了其间的因果关系：“欲强国本，必储人才，欲植人才，必开幼学，欲端幼学，必禀母仪，欲正母仪，必由女教。”<sup>③</sup>

在心理学界，“越来越多的人相信，儿童生活的最初几年对于智力发展是关键性的”<sup>④</sup>，而以弗洛伊德（S.Freud）为代表的心理分析学派，又早已指出儿童期在人格发展上的重要意义。在中国，传统的父家长权威使儿童加强了对母亲的依恋，因而母亲对儿童的影响更大，例如，同是出生于 19 世纪 90 年代的毛泽东和周恩来，都承认母亲在自己成长中的关键作用<sup>⑤</sup>。前不久世界上九个发展中人口大国领导人共同签署的《德里宣言》中指出：“女童和妇女的教育及其能力的增强既是其本身的重要目标，也是促进社会发展及当代与子孙后代的幸福和教育的关键因素。”<sup>⑥</sup> 对照这份体现了本世纪心理学教育学最新思想的宣言，更让人钦服维新派在不缠足运动中兴女教进而开幼学以达到培植天下人才目的的远见卓识。

① 陈东原：《中国妇女生活史》，第 318 - 319。

② 《严复集》，第 589 页，中华书局，1986。

③ 梁启超：《戒缠足会叙》，《戊戌变法》第 4 册，第 432 页。

④ [美] J. M. 索里、C. W. 特尔福德：《教育心理学》（中译本），第 173 页，人民教育出版社，1982。

⑤ 参见李锐《毛泽东同志的初期革命活动》，第 8 页，中国青年出版社，1957；[英] D. 威尔逊：《周恩来传》（中译本），第 5 页，解放军出版社，1990。

⑥ 《德里宣言》，《人民日报》1994 年 6 月 16 日。

#### 4. 矫正病态心理

缠足对妇女自身体质及下一代体质、对妇女自身心智及下一代心智均有极为不利的影响，同时，又造成一代人的变态心理。缠足使女子变得弱不禁风、楚楚可怜，李渔曾说女人小脚的用处，是叫男人昼里“怜惜”、夜里“抚摸”的。某些男士更有以弓鞋载酒行觞、轮流嗅妓鞋所发出“香味”的癖好。这些做法使缠足之风愈演愈烈，“充分反映出男人视女人为玩物，以女人的病弱来膨胀自己的优越感，从而滋生出怜爱女人的病态心理。”<sup>①</sup>

英国学者霭理士（H. Ellis）在其《性心理学》一书中谈及足的物恋现象或鞋的物恋现象的变态心理，潘光旦加注曰：“中国缠足的风气以至于制度显而易见和足恋的倾向有密切关系，近人最早指出这一点来的是郭沫若氏，见于他所做的一篇《西厢记》的序言里：本节所称足恋，郭氏叫做‘拜脚狂’。”<sup>②</sup>所谓物恋（erotic fetishism），即今日精神病学中的恋物淫，是一种典型的性行为变态，它与病态人格有着密切的联系<sup>③</sup>。一般说来，这种病态的发生在社会中只是少数，但在近千年的时间里，中国的足恋竟成为社会的主流，占社会成员中一半的男性都或多或少存在喜好畸形小脚的病态人格，这是何等可怕的景观，这样的社会当然称不上是健全的社会。

事情还不止此，当社会中一半成员呈病态心理时，另一半人也很难保持正常心态。对于缠足，“男人如此喜欢这习惯，是因为他们把妇女的脚与鞋看做恋爱的对象并崇拜之，妇女们喜

① 蕾伊·唐娜希尔：《人类性爱史话》（中译本），第102～103页，中国文联出版公司，1988。

② 霭理士著、潘光旦译注：《性心理学》，第266页，三联书店，1987。

③ 参见张伯源、陈仲庚编著《变态心理学》第9章第5节，北京科学技术出版社，1986。

欢这个习惯是因为她们想得到男人们的宠爱”<sup>①</sup>。在社会上多数男子的审美观偏离常态后，女子若不缠足，便“母以为耻，夫以为辱，甚至亲朋里党，传为笑谈，女子低颜，自觉形秽。”<sup>②</sup>这样一来，中国妇女的心理也渐呈病态。因此，禁缠放足实有矫正整个中华民族病态心理之功效。

### 5. 完善民族形象

当男子恋足，把女子的小脚视作性的替代物时，缠足便已具有了象征（symbol）的意义。维新派对缠足的认识并没有局限于其性的象征意义，而是上升到民族（当时人们多用“种”或“种族”，其含义即今日的“民族”）的象征，这是中西文化碰撞的大势使然。风俗习惯至今仍被认为是民族的一个重要特征，通常人们首先是通过风俗来认识一个民族的。康有为饱含感情地说：“吾中国蓬筚比户，蓝缕相望，加复鸦片裹缠，乞丐接道，外人拍影传笑，讥为野蛮之矣。而最骇笑取辱者，莫如妇女裹足一事，臣窃深耻之。”<sup>③</sup> 在与其他文化其他民族接触之时，小脚就不再是个人的事，也不仅仅是妇女的事，而被看成是中华民族的代表物（中国男子的发辫也是如此）。这一点在20世纪初的一些外国博览会上看得很清楚，如1903年在日本、1904年在美国的博览会上，皆陈列着中国小足妇人像或有中国缠足女子侍茶<sup>④</sup>。在当时就有人悲愤地写道：“我国人岂以献丑于日本之不足，必欲又献丑于美洲，抑以中国妇人之丑足，为世界之特别品而必欲借此以博万国之头等赏牌耶？”<sup>⑤</sup>

汉语言中的“足”字本身就有一种象征意义。足是人站立

① 林语堂：《中国人》，第141页。

② 康同壁：《清末的不缠足会》。

③ 康有为：《请禁妇女裹足折》。

④ 严昌洪：《中国近代社会风俗史》，第182页。

⑤ 《东方杂志》第5期“时评”，光绪三十年五月。

的根基、行动的支点，古语云：“千里之行，始于足下。”维新派在风俗改革上还主张废跪拜礼，也是痛感于国人有足不月。中国人很看重能不能立足于世，如近代思潮中个人要自立、国家要独立、民族要跻身于世界民族之林，都是个立足的问题。戊戌时期的不缠足运动，从其深层象征意义上看，实为完善民族形象、塑造中国人昂首挺胸屹立于世的雄姿<sup>①</sup>。

上述成效与意义，在戊戌不缠足运动中实现的程度并不相同，在运动领导者的思想中也各有偏重，但从总体上看，我们能发现维新派从风俗入手渐变缓进期以社会文化某些部分的更易牵动全局的思路。这种思路与做法有其一定的道理。我们知道，文化是一个有机整合体，每一部分都有其特定的结构位置和功能，当某部分被变易后，必然产生一系列连锁反应，移风易俗导致文化变迁的道理就在于此。战国时赵武灵王胡服骑射便提供了一个从风俗改革入手引发社会文化转变的例子。其次，风俗是有形的，其改变人们明晰可见，较之纯观念的东西对民众影响更大，因而能获得广泛的社会响应。

在风俗中选取缠足为攻击对象也是一个明智之举。学者们为了分析的便利，常将文化分为物态、行为、制度、心态诸层面，缠足在中国文化中正是一个涉及文化诸层面的文化丛（culture complex）。它毁伤了女性的肌体（物态），限制了妇女的活动（行为），它本身就构成一项制度并影响到婚姻、家庭、教育等其他各项制度，它造成人们的病态心理及关涉民族形象又使它进入心态层。缠足问题实在是向旧文化发起冲击的最佳突破点之一。

但正因为缠足问题牵涉甚广，限于作者学力，本文对戊戌不缠足运动的文化透视尚处在较浅表的层次。对于不缠足运动

① 可参看梁启超《少年中国说》等文。



对社会文化诸层面的具体影响，尤其是这场运动对中国近代社会文化的变迁究竟产生了多大的推动力，还需我们做更进一步深入的研究。

（原载《社会学研究》，1996年第3期）

翁乃群

## 女源男流：从象征意义论川滇边境 纳日文化中社会性别的结构体系<sup>①</sup>

---

翁乃群（1948～ ），男，福建龙岩人。人类学博士，中国社会科学院民族研究所副研究员。代表作有《溯源与顺流》、《蛊、性与社会性别》。

---

许多人类学家认为象征主义存在于所有人类社会之中。杜尔干（Durkheim）认为任何稳定的社会群体的成员必须持有某种共同的价值标准。这些标准是社会情感的产物。但是若没有代表这些标准的象征，社会情感就不可能持续下去。由于社会的永久性与其成员短暂性的矛盾，任何社会的延续一方面要靠其成员自身的再生产，另一方面要靠其成员所共识的社会文化标准的再生产。为了保证社会的延续，其共识的社会文化标准必须代代相传。因此，代表社会文化标准并

---

① 本文是根据笔者在1987～1989年期间三次赴川滇边境纳日人地区做的社会文化人类学田野调查以及参阅笔者做田野之前的中外学者对纳日人研究成果而作。

寓于其中的文化象征成为必要。怀黑德 (Whithead) 强调为了摒除逃避社会传统责任的个别行为的萌芽, 所有人类社会都引入了为各种社会生活目的的象征表达<sup>①</sup>。与此相同, 尼德汉 (Needham) 指出: “象征主义有着双重的必要: 用于标志什么是社会重要的, 以及促使人们在认识这些标准的基础上遵守它们”<sup>②</sup>。

本文试图通过对寓于我国西南纳日人生活各方面的象征表达来分析和诠释纳日文化的社会性别结构体系。这里所提的纳日人, 是指聚居在泸沽湖畔及其周围地区的, 主要包括云南省宁蒗彝族自治县永宁乡、四川省盐源彝族自治县左所地区的沿海乡、前所乡以及木里藏族自治县屋脚乡, 在云南省被划定为说东部方言的纳西族而在四川省被划定为蒙古族的, 自称为纳或纳日的族群。本文采用纳日称谓是为了有别于讲西部方言的纳西族, 同时也要包括居住在四川省被划定为蒙古族而自称为纳或纳日的族群<sup>③</sup>。

① 见 Whithead, Alfred N. 1927, *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York: Macmillan Company, pp. 65 ~ 66.

② 见 Needham, Rodney 1979, *Symbolic Classification*, Santa Monica, CA: Goodyear Publishing Company, Inc, p. 5.

③ 关于“纳日”的族称问题, 可参阅李绍明《论川滇边境纳日人的族属》, 《社会学研究》1983年第1期。

## 一 创世纪神话中的女仙男俗

在纳日人中广泛流传着创世纪传说<sup>①</sup>。每逢过年、杀猪祭祖和丧葬等重要节庆典礼，每个纳日家户总是要请巫师达巴或懂行人主持相应的仪式。其中吟唱创世纪是必不可少的内容。虽然不同村或不同人吟唱的创世纪不尽相同，其主要人物和情节却无大差异：大洪荒之前世界处于无规矩、无信仰和无道德伦理的时代。有一天，一男子在犁地时受到大洪灾将临的神的警示。遵神谕他及时杀了耕牛制成皮筏子，便得以逃避灭顶洪灾成为世上惟一的生还者。但孤寂无伴使他生活万分艰辛，度日如年且无法延后。偶然中他碰见了下凡游耍沐浴的仙女，双双坠入爱河。仙女将他带回了天上藏匿宫中，被其双亲发现。他请求仙女与他为伴，一同返回人间生息蕃衍，却遭到仙女双亲的百般设难，万般考验。在仙女的启迪和帮助下，他历经千辛万苦终于战胜万难，冲破考验，赢得仙女父母的应允，双双结伴回到人间。此后俩人相亲相爱，勤奋劳作，种田养畜。虽然这期间又历遭磨难，但终究得以蕃衍生息，代代相继，繁荣世间。

① 关于纳日人的创世纪传说请参阅詹承绪等著《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》，上海人民出版社1980年版，第253～255页；严汝娴等著：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第1～3页；云南编辑组编：《永宁纳西族社会及母系制调查——宁蒗县纳西族家庭婚姻调查之三》，云南人民出版社1986年版，第113～114页；《宁蒗彝族自治县永宁纳西族社会及其母系制调查——宁蒗县纳西族家庭婚姻调查之二》，云南人民出版社1988年版，第123～126页；四川省编辑组编：《四川省纳西族社会历史调查》，四川人民出版社1987年版，第215～233页；Weng, Naqun, 1993, "The Mother House: The Symbolism and Practice of Gender among the Naze in Southwest China", unpublished, pp. 24～28.

在吟唱过程中，达巴向听众传达了寓于其中的纳日人世代共识的关于纳日起源的信仰。在这些通过象征意义表达的信仰中，最重要的便是纳日的母祖是来自天上的仙女，而男祖是经大洪荒浩劫后大难不死且惟一生还的世俗男子。<sup>①</sup>在创世纪中仙女母祖不仅是生育蕃衍的象征：生育了人类，保障了纳日人的蕃衍；她也是繁荣的象征：把各种谷物和蔬菜的种子以及各种牲畜从天上带到了人间，使人们得以事农耕养牲畜；她更是智慧的象征：正是通过她的启迪和帮助，世俗男祖才闯过仙女双亲一次又一次的考验，最终赢得他们的应允将仙女接到人间。世俗男祖虽然勤劳勇敢，但处处离不开仙女母祖的保护和启迪。离开她的智慧，就意味着世俗男祖不能在考验中战胜各种艰难险阻而取得最后胜利，仙女母祖就不能来到世间。没有仙女母祖，纳日人以及其他民族就不得蕃衍，世间就没有五谷杂粮、蔬菜瓜果和牲畜家禽。

从上述世代相传的创世纪中，我们不难看出其中所隐喻表达的仙女与俗男、天与地的二元结构体系。在创世纪中，纳日村民将女与天、男与地紧密联系在一起。类似的二元象征结构，在纳日人的许许多多传统活动和仪式中都被生动地表达出来：纳日人每年举行的祭“格母”和“白蒂拉姆”女神的活动，他们也同样地将女神作为母祖的象征并视为生育蕃衍、勤劳富裕和智慧的象征。

## 二 祭女神中的母祖象征

每年阴历七月二十五日，居住在永宁坝子和泸沽湖畔的纳日人，都要举行隆重的祭祀格母女神的转山活动。格母山又称

<sup>①</sup> 参阅编辑组编：《中国民间故事集成·本里藏族自治县卷》，第45页，1987。

狮子山，坐落在泸沽湖北畔永宁坝子东侧，是永宁坝子和泸沽湖畔周围最高峻巍峨、雄伟壮丽的一座大山。在周围众山神中，纳日人赋予它最崇高的女神地位，视为格母女神的化身。人们广泛流传着许许多多有关女神的传说。其中有一传说就将格母女神与创世纪中的仙女母祖说为一人<sup>①</sup>。在纳日人看来，格母女神与创世纪中的母祖一样是生育蕃衍的象征、繁荣兴旺的象征和智慧的象征。她也被视为泸沽湖畔和永宁坝子周围的保护神。在转山祭女神活动中，人们祈求女神保佑他们家户及其成员，并带给他们家户繁荣昌盛。一些无生育的成年女子也会祈求女神让她们生女育男。

传说格母女神住在狮子山顶部崖壁半腰上的格母洞中，据说洞中深处有一个大海子<sup>②</sup>。在纳日人广泛流传的关于泸沽湖的传说里，将泸沽湖的形成归于从格母山山脚下的一大泉源涌出来的大水<sup>③</sup>。这应该是与格母山洞深处有大海子的说法一脉相承。这里女神被与母祖、天、高山和泉源联系在一起。永宁和左所的纳日村民不仅视格母山为格母女神的化身，还将山体的有些峡谷或凹处视为女神的生殖器<sup>④</sup>。换句话说，格母不仅被视为女神的住所，也被视为纳日源泉的象征。

无独有偶，位于四川木里藏族自治县的屋脚山洞周围的纳日村民，一方面将屋脚山洞视为白蒂拉姆女神住所，另一方面也视为纳日源泉的象征。屋脚山洞位于屋脚村东北喇日山的半山腰上。从村里到山洞行路约要二个多小时。在喇日山南面，

① 参阅所引詹承绪等所著，第287页，注释2。

② 参阅宁蒗县永宁区公所1985年编《永宁摩梭转山节简介》，第10~11页；Rock, Joseph F. 1947. "The Ancient NaKha Kingdom of Southwest China", Vol. II, p. 385.

③ 参阅所引詹承绪等所著，第258页；严汝娴等所著，第33页。

④ 参阅Rock所著，第383页；严汝娴等所著，第197、201页。

离山洞也是约二个小时路程的一小河谷东边的坡上，有一座闻名四周的屋脚喇嘛寺。该寺是专用于供奉白蒂拉姆的喇嘛寺。据说在西藏，屋脚喇嘛寺也以其传说是白蒂拉姆女神早先住所而闻名。

在寺庙前东西两侧，原先各长有一棵参天大柏树。传说女神每每就是从这两棵大柏树上由天上下到人间的。当笔者 1987 年做田野调查时，其中西侧的大柏树早已死去，只剩下巨大的残桩留在那里。由于年久失修，加上“文化大革命”的破坏，寺庙显得有些残破。因房顶上木瓦已有很多缺损，经堂里多处露天漏雨。除了进门左侧靠里墙角挂有哈达和许多印有经文或佛教图案的小彩旗并放有一张小供桌外，经堂里显得空荡荡的。原来四壁上画有的喇嘛神像都被涂上了一层绛色油漆，但透过油漆层，壁上的神像仍依稀可见。正面墙中央原画有黄教派创始人宗喀巴的像，而上述小供桌正对着的墙上，原画的是白蒂拉姆的像。据说在喇嘛经书里，白蒂拉姆被认为是最凶恶的女神<sup>①</sup>。但在纳日人心中她却成了美丽可敬的女保护神，是生育繁衍的象征，繁荣兴旺和智慧的象征。

每逢阴历新年，周围纳日村民不仅要在初一或初二到屋脚寺庙祭拜女神，还要在后几天里选择一吉祥日子去屋脚山洞举行隆重的祭祀女神的典礼。1988 年阴历正月初五，笔者曾随屋脚村民去屋脚山洞祭祀女神。由于篇幅限制恕不在此详述其过程。

在纳日村民看来，白蒂拉姆女神与格母女神一样均为其母祖的象征。内中有大股泉源的屋脚山洞也和格母山洞一样不仅被视为女神住所，也被视为纳日源泉的象征。当周围纳日村妇不得生育时，常常会到屋脚喇嘛寺或该洞祭拜女神祈求生育。

<sup>①</sup> 参阅 Rock 所著，第 409 页。

每年一次转洞祭女神与祭祖有着相似的象征意义。在他们想象中转洞犹如回到祖源地一样，而从洞中出来便是象征他们的重生。在他们看来，通过转洞祭女神活动不仅可以求得女神对自己家户的保护和带来兴旺发达，并为朝覲者祛病消灾，而且也可以达到重获新生和增加新活力的目的。回村路上在林中小平坝子跳锅桩舞，便是象征对他们的重生和增加新活力的庆祝。在上述祭女神的仪式中，女子又再次被与天、高山、水和母祖联系在一起。

### 三 房屋结构中女山男谷、女祖男后的象征

通过对喀拜尔人（Kabyle）房屋内部结构的空间分析，波尔丢（Bourdieu）重新构造了柏柏尔族（Berber）社会性别文化结构体系和社会关系的其他制度<sup>①</sup>。在对印尼蒂汶岛阿多尼人房屋进行研究后，古宁汉（Cunningham）指出：“像仪礼一样，在无文字社会里，房屋可以是代与代之间进行思想交流的有效手段”<sup>②</sup>。与阿多尼人一样，纳日人盖房子并不仅仅是为了居住，他们也是用房屋作为代与代之间进行思想交流的工具。他们尤其重视房子的样式以及在房子内放置和使用物品的规矩。对所有这些，各户老人总是在日常生活和盖房子过程中，以及在房子内举行的有些仪礼中，有意无意地对下一代进行传授、指导和监督。他们把这些视作为他们祖先留传下来的遗产中事关家户运气和富裕兴旺的、非常重要的部分。这些规矩所表达的并

① Bourdieu, Pierre 1990, “The Kabyle House or the World Reversed”, *Appendix in The Logic of Practice*, p.271 ~ 283, Stanford: Stanford University Press.

② 引自 Cunningham, Clark E. 1973, “Order in the Atom House”, in *Right & Left*, R. Needham (ed), Chicago: The University of Chicago Press, p.204.



非是相互间毫无联系的思想观念或符号，而是一种制度，一种家户结构关系。

当人们来到泸沽湖畔及其邻近山区的纳日村庄时，就会发现纳日村户四合院式的房子大多数是倚山而建的。一般每一个院落是由一个大天井和围在其四周的母屋（有的学者称正房）、经堂楼、卧房畜圈楼和草料畜圈楼组成。除了母屋是一层建筑外，其余三幢建筑一般为二层楼房。此四幢建筑的方向位置有一定之规，是否按照规矩被认为是关系到家户的运数与兴旺发达的重大要事。实际上，在这房屋方向位置的规矩中也寓于了纳日人的宇宙观。纳日家户的四合院中，经堂楼总是建在靠山一侧，而其对面的草料畜圈楼则是建在向着平坝（或河谷、湖泊）的一侧。若母屋在经堂楼左侧，卧房畜圈楼就在其右侧，反之则相反。院内四幢建筑的门都是朝天井开的。每一个院只有两个通向外边的门。一个是靠畜圈的大院门，另一个是在经堂楼旁一侧的小门，通向经堂楼后的院子。在木里屋脚乡的纳日村户，后院里都设有一个石头砌的、祭山用的香炉。而大门的朝向都要对着村子周围的其中一个泉源，通常是请达巴帮着选择决定的。

母屋是村户四合院中最重要的建筑。由于经济原因，纳日村户可以不建经堂楼或其他二幢楼，但没有一户是没有母屋的。母屋大小、所用材料和装饰可以有所不同，但其结构样式则是一致的，且必须严格遵循祖上之规矩。

母屋的结构布局一般有内外二圈，外圈多又分隔成数间。这些隔间中，靠天井及平坝一侧的隔间，分别用作卧室以及妇女生育，煮猪食和磨房，储放粮食、猪膘肉、食油（酥油、青刺果油和麻籽油）和其他杂物；而远离天井一侧的后隔间，平时用于储放食物和家中杂物，有人故去时则是火葬前停尸的地方。

母屋的内圈是家户的中心。它不仅是全家吃饭、接待客人、老妇和幼儿晚上睡觉之处，也是家户里议事和举行祭祖、驱鬼等宗教仪式的地方。屋内的灶神、锅桩石、下火塘以及周围地板铺都是设在靠山一侧，而上火塘及其周围的高架板铺则设在靠平坝一侧。在与靠山侧墙平行的中线上，立有两根相对称的柱子。为了便于描述，笔者在这里将母屋的靠天井侧称为其前侧，而其远离天井侧称为其后侧。上述两根柱子中靠母屋前侧（天井侧）的一根被称着为“姆杜米”（女柱），或称为“汗斯杜米”（金柱），另一根靠母屋后侧（远离天井侧）的则被称为“汝杜米”（男柱），或称为“呃布杜米”（银柱）。在屋脚乡，不少纳日村户的母屋已建了三四十年，甚至半个多世纪，所以并非各户成员都曾亲眼目睹过其家户母屋的建设过程和落成升火典礼。但由于村户建房时均是以全村各户互助的方式进行，所以各户成员一般都是有机会目睹或参加村户中建母屋的过程和落成升火典礼。在这个过程和典礼中，也寓于了象征纳日社会文化中社会性别结构关系的内容。

纳日人母屋内的女柱和男柱结构可算是最突出的，且最能生动表现纳日社会文化中的社会性别结构的象征物。它们分别代表了家户中所有女成员和男成员。纳日村民告诉笔者，母屋中的“姆杜米”和“汝杜米”以及它们顶上的被分别称着为“姆杜哈拉米”的横梁和“沽（哇）厄”的顶柱必须是取之于同一棵树干。“姆杜米”应从该树干靠根部的下半截取材，而“汝杜米”则是取之于树干的上半截。“姆杜哈拉米”和“沽（哇）厄”则先后分别从其剩余的再上半截取材。在建母屋前备料时，首先要在林中精心挑选准备用于制作女柱和男柱的树木。选中后，在砍伐之前通常要在树前举行祭树典礼，要像祭祖一样请达巴主持仪式，颂吟祭词，向该树供奉茶、奶、酒、猪膘肉、五谷和干鲜果品，并燃烧新鲜松枝。还必须按该树在林中竖立

的四个方向在树上做记号，以便日后严格按上述方向记号将其做成女柱和男柱，并在做成后还按同样的方向立于母屋中，以寓意该户将像这棵粗壮的参天大树一样茂盛和充满生机。

纳日人女柱和男柱必须取材于同一棵树的传统规矩，暗示了住在同一个母屋内的所有男女成员，像母屋中的女柱和男柱一样，都是出自于同一根根，他们的肉体是由同样的物质组成的。同时也意味着家户的生存要靠出自于同一根根的全体男女成员的共同支撑，其兴旺发达要靠他们的和睦相处与团结合作。再有，男柱必须取材于女柱之上的传统规矩，则是隐示家户男女成员关系中女成员的先辈地位和男成员的后辈地位。因此，从空间结构关系上分析，在母屋内立于对称位置的女柱和男柱，象征着家户中女男成员间姐妹和兄弟的横向关系；从时间结构关系上分析，在制作女柱和男柱过程中女柱取材于树干靠根部的下半截，男柱取材于树干远离根部的上半截，则象征着家户女男成员间母子的纵向关系。而对母屋女柱和男柱在空间与时间结构关系上的上述象征分析，正与大多数纳日家户中在横向和纵向上的基本亲属结构关系相一致。

纳日村民多实行他们称之为“替斜斜”的走访婚。多数纳日家户，其成员包括母亲，母亲的兄弟姐妹，母亲的母亲姐妹的儿女，母亲的母亲，母亲的母亲的兄弟姐妹，自己的兄弟姐妹，母亲姐妹的儿女，母亲的母亲姐妹的女儿的儿女，自己（女子）的儿女，姐妹的儿女，母亲姐妹女儿的儿女，自己（女子）女儿的儿女，姐妹女儿的儿女，母亲姐妹女儿的女儿的儿女。在这种家户中，通常无姻亲关系，既无男子具有父亲或丈夫的身份，也无女子具有妻子的身份。家户中兄弟姐妹间的相互平等，母亲们对其子女们和舅舅们对其甥女、甥男的爱，以及子女们和甥女甥男们对其母亲们、舅舅们的尊敬，构成了纳日家户亲属结构关系的核心。这恰恰与上述母屋女柱和男柱结

构在时空意义上所表现的纵横象征结构关系相一致。

母屋有大（前）和小（后）两个门。在新母屋落成升火仪式时，家中女子，从前门背水进来，而男子则由后门举着火把进来<sup>①</sup>。如果我们将此现象与家户院门是对着村子周围的其中一个泉源的规矩，和纳日男子通常在丧礼中扮演主要角色的习俗联系起来<sup>②</sup>，就不难看出在纳日社会性别文化结构中女子是与生育、水联系在一起，而男子是与死亡、火联系在一起的。在前边提到的纳日创世纪神话和祭女神的仪式里也寓于了同样的象征意义。在创世纪中，母祖仙女也是被与水联系在一起。当经大洪荒惟一得以生还的世俗男子第一次碰到母祖仙女时，她或是在池塘边沐浴或是在溪水边汲水。与此相反，世俗男祖则是被与火联系在一起。正是通过看到世间袅袅升起的炊烟，母祖仙女才找到惟一生还的世俗男子<sup>③</sup>。在他们对格母和白蒂拉姆女神的信仰中，女神都被视为居住在内有泉源的山洞里，而在祭女神仪式时通常都由男村民燃烧松枝。

纳日四合院中每幢房屋的方向及其位置关系，母屋中锅桩石和灶神的位置，下火塘周围座次的排列等，表达了纳日村民视山为上、谷为下的文化观念。母屋中女柱和男柱的象征结构关系和祭女神仪式中所表达的象征意义是一致的，女子被放在了母祖的地位。与此同时，女子也被与水、从而与泉源联系起来，男子则被与火联系在一起。这些象征意义在他们请、送祖魂的仪礼，以及八方和生肖观念中再次得到表达。

① 参阅所引严汝炯等著作，第153页。

② 关于纳日男子在丧礼中扮演主要角色的习俗，参阅前引Weng, 1993。

③ 参阅编辑组编：《中国民间故事集成·木里藏族自治县卷》，第45页，1987。

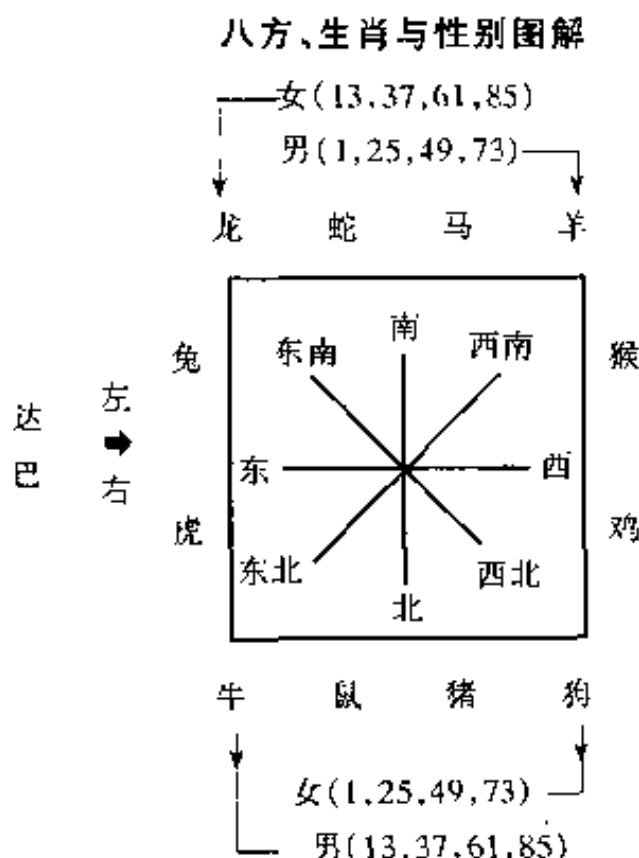
#### 四 女北男南：祖源地，方向和生肖

纳日人都认同他们的祖源地是在位于现住地北方的司布阿纳瓦<sup>①</sup>。每逢过年过节或丧葬，请送祖魂或送死魂回祖源地是纳日人认同的一个重要内容。在这些仪礼中寓于了纳日人的方向观念，并赋予其方向观念以社会性别的意义。

达巴通常用的八方十二生肖图把大四方（东、南、西、北）、小四方（东北、东南、西南、西北）与十二生肖联系在一起（见图）。其中大四方的每一方与二个生肖相联系，而小四方的每一方与一个生肖相联系。其排列顺序是从北方开始，即鼠在北方，牛在东北，虎、兔在东方，龙在东南，蛇、马在南方，羊在西南，猴、鸡在西方，狗在西北，猪在北方。此种八方十二生肖图与喇嘛所用的图是相同的。虽然此种图与达巴心中用于运算年岁和生肖方位的图不完全一样，但该图把北方作为十二生肖排列的始发方位，应该说是和达巴心中的图有相似之处。它们都有着深刻的社会性别的象征意义。

在达巴心中所用的图里，不论大四方或小四方都只和一个生肖相联系，而余下的四个生肖则又继续排下去，与前四个生肖在方位上发生重叠。特别要指出的是，达巴心中十二生肖与

① 参阅詹承绪等著第272页、第288页注11；严汝嗣著第173-174页；Weng, 1993年，第29-30页。据纳日村民介绍，司布阿纳瓦大概在现今木里藏族自治县水洛乡附近。另参阅陶云逵：《关于麽些之名称分布与迁移》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第7卷，1936年；方国瑜：《麽些民族考》，载《民族学研究集刊》第4期，1944年；吴泽霖：《麽些人之社会组织与宗教信仰》，载《达政公论》第4卷第4、5、6期合刊和第7、8期合刊，1945年；Rock, 1947；方国瑜、和志武：《纳西族的渊源、迁徙和分布》，《民族研究》1979年第1期；《纳西族简史》，云南人民出版社1984年；李霖灿：《麽些研究论文集》，台北国立故宫博物院1984年。



八方的联系并非固定不变，而是以性别和不同生肖年按逆或顺时针运转方向发生变化。在给纳日村民计算生辰年龄以及该年的生肖方位时，达巴总是根据不同性别采用不同的计算方法。对于女性，其生辰年和生肖运行总是始于北方，此年以后其生肖在八方的方位是按照逆时针的运转方向运动。对于男性，其生辰年和生肖运行总是始于南方，此年以后其生肖在八方的方位是按照顺时针的运转方向运动。譬如，今年生的女孩属鼠，一岁，其生肖方位始于北方，明年二岁其生肖方位按逆时针运转就到了西北方，她十三岁时其生肖方位便转到了南方<sup>①</sup>。而今年生的男孩同样属鼠，一岁，其生肖方位始于南方，明年二岁其生肖方位按顺时针运转就到了西南方，他十三岁时其生肖方位便转到了北方。由此可知，在纳日人的观念里，女子是与北

<sup>①</sup> 本文所指的岁数均按照纳日人的计算方法，实为虚岁。

方相联系，其生肖方位是按逆时针由北开始向南运转的。而男子是和南方相联系，其生肖方位是按顺时针由南开始向北运转的。

将北方与女性相联系的象征还可从纳日人崇信的四方神的性别中看到。在纳日村户每天早晨祭山神吟颂的祭词中，大四方是与不同神兽相联系的。东方为龙，南方为狮子，西方为虎，北方为牦牛。其中北方的牦牛是带有奶子的，即雌性牦牛<sup>①</sup>。

值得指出的是，在与纳日人有着同源关系的纳西族的东巴象形文字中，北符号和南符号实际上分别是水符号的上、下两部分<sup>②</sup>。翻开川、滇西部的地图，人们不难看出这一带的江河都是从北向南而流的。北为源，南为流。由此可知，东巴文中有着源泉象形意义的水符号的上半部分被用作为表示北，而有着流象形意义的水的下半部分被用作为表示南。换言之，东巴文中北和南的象形意义是从他们赖以生活的自然地理环境引申而来的<sup>③</sup>。

我国当代研究纳西族的学者一般都认为现今的纳西族，包括本文所讨论的纳日人，是我国古代居住在现今青海河湟地区的古羌人的后裔。不论是根据古文献记载或是根据纳日人或纳西族村民祭祖仪式中所吟唱的请、送祖魂的路线，都表明有着同源关系的纳日人与纳西族的祖源地是在现住地的北方。每个纳日村户吟唱的请祖魂路线和送祖魂路线所经过的地名是一样，只是这些地名的排列顺序正好颠倒。即前者是从司布阿纳瓦的

① 笔者对其余三方神兽的性别并不清楚，但推测南方的狮子应是雄性的。

② 参阅方国瑜编撰《纳西象形文字谱》，云南人民出版社1981年版，第57、60、129页；李霖灿所著，1984，第22页，图11；和即仁、姜竹仪：《纳西语简志》，民族出版社，1985年版，第125页；Rock，1947，pp.84~85

③ 参阅所引方国瑜编撰，1981年，第141~142页；李霖灿所著，1984年，第37页。

祖源地开始一直吟唱到现住地，而后者则是从现住地一直吟唱到司布阿纳瓦的祖源地。即请祖魂路线是从北到南，而送祖魂路线是从南到北。从这些路线和上述文献记载中可以推知，他们的祖先沿着川西的山间河谷，顺着水的流向，自北而南迁徙，最后达到现在的川西南、滇北和滇西北居住地。而上述东巴文中北、南与水的关系以及它们所反映出来的和该地区江河流向的关系，是他们祖先由北向南迁徙历史的一个间接且有利的佐证。笔者认为现今纳日人在请、送祖魂时吟颂的祖源地——司布阿纳瓦，应是他们祖先在漫长的迁徙路线中所居住过的、并流传至今的重要地方。由于它位于这一地区江河的上游，在地势上普遍比他们现在居住地区高且少有平坝。这是将北方与高山，而南方与河谷平坝联系在一起的重要象征基础。根据上述纳日文化中北与源、南与流的紧密关系，以及纳日祖源地与现居地的方位关系，他们进一步将女子与北方、男子与南方联系起来。女北男南正是象征表达了他们的女祖（源）男后（流）的结构关系，这也是在社会生活中女主生育男主祭祀丧葬，以及女生辰年岁始于北按逆时针而计，男生辰年岁始于南按顺时针而计所基于的象征表达<sup>①</sup>。

综上所述，不论是从纳日的创世纪传说，祭祀格母和白蒂拉姆女神的仪式和房屋结构，或是从他们的请、送魂路线，十二生肖与八方的观念，东巴文中北、南和水的关系来分析，它们所表达的纳日人传统社会文化中的社会性别的象征结构关系是一脉相承的。女仙（天）男俗（地），女高山男平坝，女水男火，女北男南，女上游男下游，女根（靠根部的树干）男茎（远离根部的树干）的象征对立，表达了女子与男子在空间结构关系上的对立统一缺一不可的关系和在时间结构关系上的源流

① 参阅前引 Weng, 1993。



延续关系。这些正是对祖先流传下来的传统规矩中最重要的，即家户中兄弟姐妹间的平等互助关系和母子的相互爱尊关系的象征表达。从以上象征分析，笔者认为纳日人社会性别文化结构体系可概括为女源男流。这一纳日社会性别的主要象征结构关系是与他们祖先由北而南的迁徙历史以及该地区的自然地理环境有着密切的关系，也是在他们祖先漫长的迁徙历史中逐步形成的。应当指出，笔者这里主要讨论的是反映在象征层次上的纳日社会性别文化结构体系。通过在日常社会生活中进行的各种仪式和房屋结构等它被反复地象征表达出来。当然在社会实践的层次上，纳日村民的社会生活曾多次受到外来政治和文化的冲击和影响，在其漫长的社会历史发展和人口迁徙流动过程中，社会内部矛盾冲突以及自然和社会生态的变化，也曾多多少少使它的上述结构体系在实践层次上在某个时期或村落发生过变异和适应，但由于篇幅的限制以及这些已超出本文所要探讨的象征层次的范畴，笔者在此不再描述和讨论。

（原载《民族研究》，1996年第4期）

· 温益群

## 天赋使命中的感悟与探索

——佤族妇女传统生育文化调查研究

---

温益群（1957～ ），女，云南昆明人。云南省地方志办公室省总编室副主任。代表作有《原始社会的精神历史构架》（合著）、《木鼓中的母性之魂——佤族妇女》，合作主编有《云南民族女性文化丛书》等。

---

一

在社会科学和医学研究中，妇女在生育健康中的中心地位正在逐步确立<sup>①</sup>。但是，妇女并不是一个阶层，她们各自所处的社会环境 and 经济水平有所不同，其享有的就医条件和健康服务必然相异；她们的文化背景离“中心文化”的远近、生育习俗与科学知识的异同，也会使妇女在受到文化承认和情感尊重方面表现出很大的差别。

---

<sup>①</sup> 赵捷、张开宁、温益群、杨国才三编：《以妇女为中心的生育健康》，中国社会科学出版社，1995。

就云南边疆的少数民族妇女来说，由于她们多数居住在山区，生活条件恶劣，加上历史形成的原因，所以社会发展水平较低。在这样的情况下，不少为基本温饱而操劳的妇女，通常没有经济能力去享用基本的医疗卫生条件，她们更愿意用一些老人传下来的方法来处理在生儿育女中碰到的问题。对此，一些从事科学研究和医疗卫生工作的人们，便难免会把她们们的生活背景视为科学之光较少照耀的蛮荒之地；把她们传统的生育习俗看做迷信、愚昧和落后的混合物；把这些妇女视为应抛弃以往接受现代生育文化启蒙的对象。学者们在主观意愿上通常是承认和尊重异文化的，但他们对异文化的理解和评价，却总是不可避免地以本文化为参照对象。从整体上来看，这些学者所依据的经过提炼和验证的知识，确乎比少数民族主要凭经验积累的知识要先进。所以，学者们的参照标准和比较结果并非都不正确。但是，在改善少数民族妇女生育健康状况的实际工作中，碰到了两个难点，使人们不得不重新换一个角度来认识问题。

一个难点是，在目前及近期，国家尚无足够的经济力量以最先进的医疗条件来完全满足全体民众的需要，尤其是边疆地区，缺医少药的状况并没有得到理想的改善，加上交通条件和群众经济能力等因素的制约，相当数量的妇女仍然遵从于传统的生育习俗，使用着被视为“落后”的防病治病方法来解决问题。另一个难点是，即使在卫生条件明显改善、医疗保健制度趋于健全、群众相对富裕的地区，妇女基于她们特有的传统观念和价值判断，也依然相信传统知识对她们有着特殊的效用，而对“先进的”生育文化采取不甚接纳的态度。这两个难点使我们意识到，单纯强调改善医疗卫生条件，一味地指责少数民族妇女保守落后，都难以从根本来提高她们的健康水平。我们必须在深入调查和客观分析的基础上，认识和评价少数民族的传统文化，正确地回答这样的问题：在少数民族传统文化中，

有哪些成分是有利于妇女生育健康的，其依据的科学原理是什么，应该如何继承和发扬这些积极的部分？哪些成分是有害妇女生育健康的，这些陋习与科学如何抵牾，应该怎样从深层次的文化意义上予以清理和摒弃？在现代生育科学知识和医疗手段中，哪些可以在各民族传统文化中找到适合自己传播的土壤和有利自己发展的契合点，哪些必须作适度的改造，才能真正满足少数民族妇女生育健康的需求？

笔者在 1994 年 3—4 月和 1995 年 8 月两次到沧原佤族自治县一些村寨进行了调查访谈，并对相关文献资料作了分析研究。本文拟通过对佤族妇女传统生育习俗若干侧面的探讨，为寻求以上问题的答案，提供一个例证。

## 一

据 1990 年第四次人口普查，佤族共有 347731 人。主要居住在云南省西南部的临沧、思茅一带被称为阿佤山的地区。沧源、西盟两个佤族自治县是佤族的主要聚居地，两县佤族约占中国佤族总人口的 51%。

千百年来，佤族妇女在履行她们所承担的生育义务中，发现和总结了一套既有不少科学合理因素，也有很多愚昧荒谬成分的生育习俗。由于佤族社会发展相对缓慢，这套习俗在本世纪中叶仍保留完好，其中有不少做法直至现今还在佤族中流传使用。

### （一）母性崇拜：社会传统文化氛围对妇女生育健康的利与弊

在世界上许多民族的早期阶段，女性的生殖力受到普遍崇拜并被视为一种神秘的力量。在云南佤族社会，这种崇拜在传统文化中有很浓的色彩，对人们的生产生活也有很多影响。

在佤族地区，普遍流传着一个叫做“司岗里”的关于人类起源和佤族历史的传说。按照西盟和沧源一佤族的解释，“司岗”意为石洞（沧源佤族说是葫芦），“里”意为出来。“司岗里”，意即人是从石洞（或葫芦）里出来的。石洞容人和葫芦形似母腹，人从其中出来，这与女性的怀孕和分娩有着直观的形似。从这一传说中，我们不难体会到佤族先民对人类生命源地的一种神圣崇拜。由于崇拜女性生殖力，由于佤族历史上曾经经历过母权制社会，所以，在创世传说“司岗里”中透射出耀眼的母性之光：“从前女人比男人先懂道理，大家都听女人的话。女人领导男人做各种各样的事情。后来女人不想领导了，才交给男人领导，但男人有不会做的事，仍然要问女人，女人领导了三十代，男人才领导了二十代。”<sup>①</sup>

佤族的祭祀神器——木鼓，是母性崇拜的又一例证。历史上，佤族信仰原始宗教，凡遇上耕种、狩猎或寨子里发生了什么重大的事情，都要敲响木鼓进行祭祀。在本世纪50年代以前，很多佤族村寨都设有木鼓房。笔者曾经对收藏在沧源县文化馆的一个木鼓作过考察并拍了照片。这个木鼓距今有100多年的历史。它用木质坚硬的红毛树杆雕凿而成，鼓身长2.62米，直径约为0.8米，鼓身中间有一个扁长状音腔孔。木鼓中间开口的形状，酷似女阴。一些学者在研究后指出，木鼓就是一个女阴的象征物<sup>②</sup>。从原始思维的角度来看，谷物在大地上播种、生长和结实的这个循环往复的过程，与妇女一代代生儿育女繁衍后代的现象同出一理。佤族先民在他们神圣的祭器上打上如此鲜明的女性烙印，目的就是希望神秘的女性生殖力能促进庄稼茁壮和氏族繁衍兴旺。

① 《佤族社会历史调查》（二），第188页，云南人民出版社，1983。

② 段世琳：《佤族木鼓与木鼓舞》，《临沧文艺》1994年第1期。

在佤族村寨有一种很有特点的寨桩，上面也印有母性崇拜的痕迹。在佤语中，寨桩被称为“考司岗”，意思是“用树木做成的象征生命起源的标记”<sup>①</sup>。由于是标记，所以遍布寨桩的各种几何图案都有特殊的象征意义。其中有一种与女性关系密切的图案——酸木瓜，它被用“·”形横式组合来表示，酸而带甜的木瓜是佤族妇女在怀孕期间爱吃的水果，它被认为是女性生殖力的一种表现，与村寨人口的繁衍有关。将其刻于神圣的寨柱上，其用意与木鼓上的女性象征有异曲同工之处。

另外，产生于新石器时代晚期，距今已有 2000 余年的沧源崖画上的妇女形象，都绘有女阴、乳房和大肚，女性性征十分鲜明。在永德县红岩崖画上，有一种由四五个从大到小、环环相套的圆圈构成的图形，专家们认为其含义是山洞或女阴，一般倾向于后者<sup>②</sup>。这些，或许也可以看做是佤族先民对母性生殖力的一种崇拜。

进入阶级社会以后，一直到中华人民共和国建立以前的一个相当长的历史时期内，佤族妇女的地位逐渐下降。但是，世俗生活中对妇女的歧视和文化底蕴中对母性的尊崇始终协调共存。除了“拉木鼓”仍然是佤族的一项重要活动外，在其他一些生产劳动习俗中，也还体现着对母性的尊崇。其中，“叫谷魂”最具有代表性。在佤族传说中，谷神司欧布是一位女性，她住在木鼓房内，掌握着五谷的生长，很多佤族村寨，每年秋收谷熟时都要举行“叫谷魂”的活动。届时由家中的妇女带上一点米、一个鸡蛋到旱谷地或稻田里，摆上祭品，念起祝词，

① 杨光麟：《佤族寨柱、祭祀木雕窥探》，见沧源县文化馆编：《司岗里的故乡》。

② 吴学明：《临沧崖画的发现记录与研究成果概述》，《临沧文化》，创刊号，1994。

然后一丘田采一穗稻穗，喊着“谷魂回家”，把采集的稻穗扎成一扎，带回家中挂在墙上，以祈望获得好收成。时至今日，“拉木鼓”虽然淡化了其宗教祭祀色彩，但仍然是节庆活动中大型的群众性舞蹈，而“叫谷魂”习俗，则一直在佤族群众中保留传承。

应该指出，母性崇拜的文化氛围，无论过去、现在或将来，其积极作用都是显而易见的。首先，在人类社会早期，庄稼的丰收和民族的繁衍，对于人们有着至关重要的意义，对女性生殖力的崇拜以及相关的一些仪式活动，使佤族先民在恶劣的自然环境和艰苦的生活条件下有了一种依托感（虽然其实质是虚幻的，但其作用却是积极的），增强了他们改造自然、发展自我的信念。第二，在漫长的父系社会中，它使佤族妇女在男女不平等的情况下，保持着一份对自己身心健康有利的平衡精神。由于担负着生儿育女的天赋使命，妇女在以男性为本位的文化中，便多少有了一种与之抗衡的凭藉，这就在一定程度上减弱了两性之间的不平等，使女性在柔弱中保留着一份自信。第三，对于今后提高佤族妇女的生育健康水平，上述文化现象是一个很好的契机。在一些人中视女性生殖器为邪恶和视月经分娩为不洁的观念，成为提高妇女健康水平的一大障碍，在佤族现实社会中虽也有歧视妇女的意识和做法，但毕竟在传统文化中女性的生殖活动得到过尊崇，今后从医学科学的角度进行生理知识传播，从社会文化的角度进行认识妇女价值和提高妇女地位的宣传教育，便有了传统意识方面的基础。

同时，也应指出，这种社会氛围对佤族妇女也有一些不利的影响。首先，它客观上起到了制约妇女全面发展的作用。对女性生殖力的崇拜过分强调了妇女的生育功能，将妇女的角度使命狭窄地定格在生儿育女上，从而限制了妇女多方面地拓宽自己的发展领域。使妇女的天赋使命成了一把对她们不利的

“双刃剑”——既因生育而承受着比男子重得多的生理负担，又因生育带来的诸多问题而受到社会的歧视。其次，它加重了妇女的生育负担。艰苦的生活环境，使佤族的婴儿死亡率特别高，人们由此产生了一种不安全感，于是早婚早育、多生多育成了平衡这种不安全感最可能采用的方法。进而导致了佤族的高生育率。近40多年来，随着医疗卫生条件的改善和生活水平的提高，婴儿死亡率已大为降低，但由于传统生育文化的影响，高出生率已形成一种行为惯性，所以“高出生——低死亡——高增长”的人口繁衍格局，已经给佤族地区带来一定的压力，妇女的生存环境也由此受到不利的影响。

## （二）“存在即合理”：顺乎自然的孕产育习俗中不乏科学依据

以现代医疗卫生的眼光来衡量，佤族妇女传统的卫生习惯和生育习俗中确有许多不符合标准的地方。例如，不太注意经期卫生，怀孕、分娩和养育都较为随便，等等。但如果我们从特定文化背景的角度进行客观分析，就会发现一些习俗中也包含着一定的合理因素。

### 1. 怀孕、分娩的心理

在文明社会中，对健康的重视使人们在一些特殊但正常的生理状态面前显得过于紧张。怀孕被看做是一种“亚疾病”，妊娠妇女在很多情况下被视同“有病的”妇女<sup>①</sup>。在佤族社会，母性的伟大并不通过怀孕期间的弱不禁风来体现。妇女怀孕后，通常照样从事生产和家务劳动。一些老年妇女还向年轻媳妇们传授祖辈传下来的经验和自己的体会：怀着娃娃的人不能懒，

<sup>①</sup> 芭芭拉·埃伦赖赫等著：《疾病和错乱：疾病的性别政治学》，天津师范大学妇女研究中心编：《妇女与发展》。



要脚勤手快，孩子才好生，才生得快。佤族妇女把分娩生育视为女人天经地义的自然经历，尤其是那些曾经顺利地经历过初产的妇女，对二三楼及以后的怀孕与分娩，更是表现出一种不同于城市妇女的从容和平静。过去佤族妇女大都不会确切计算自己的预产期，所以，在独自上山砍柴或到远处干活时，意外临盆的情况并不罕见。但这不会使她们恐惧和慌张，一般她们都能自己想办法产下胎儿，弄断脐带。然后用头帕、围腰或衣服包起婴儿，从容地返回家中。大概由于经济欠发展，她们要操心考虑的有关生存和发展的事情太多，经济发达地区妇女中常见的孕期忧郁症和分娩恐惧症，在她们看来多少有些无病呻吟的意味。从心理学角度来看，这种态度是积极的，它使佤族妇女的怀孕分娩在极为自然平和的状态中完成，虽然条件差些，但心理方面的问题也少得多。

## 2. 分娩的方式

佤族妇女采用的分娩方式主要是“跪生”。快要临产时，请来寨子中的接生员或有接生经验的老年妇女，在屋内梁上用藤条或布带拴成一个圈，地上铺一张篾席，垫上毯子或几张芭蕉叶，产妇双膝跪在地上，双手拉住带子，随着阵痛一次次用力，就可以生下孩子。现代社会中的分娩，大都是以产妇仰卧为前提来进行的。仰卧式分娩虽然有很多优点，但它并不是哺乳动物生产的惟一方式，至于是不是人类分娩的最佳方式，也仍有探讨的余地。在一些对少数民族地区的调查报告中，传统的“跪生”方法被说成是一种歧视妇女、虐待妇女的落后习俗。其实，在“跪生”状态下，产妇的产道与地面呈垂直角度，地球的引力会使胎儿比产妇在“卧生”状态下容易娩出；人类以蹲式解便的习惯和经验，也使产妇易于用力，配合接生；在卫生条件不太理想的情况下，产妇的阴道口与毡毯等铺垫用物保持一定距离，这对减少直接感染多少也有一些好处。

### 3. 对初生儿的态度

人类在许多事情上常常表现出矫枉过正的行为，在婴幼儿养育问题上也是如此。在婴儿期保健日益周密而婴幼儿却越来越弱不禁风的情况下，佤族妇女传统的婴儿“洗礼”或许能给人们一些启示。在沧源县的永和、芒摆、帕丘等地，胎儿出生后，接生者会端来一盆水为其洗净血污。妇女们说，所用之水，冷热均可，但老一辈的妇女多用冷水。她们认为闯得过“冷水浴”的婴孩长大后身强体壮，闯不过的再怎么小心照顾也还会体弱多病。这与古希腊的斯巴达人在冷水河中为初生婴儿洗浴的用意如出一辙。这种不娇惯孩子的做法，与西方发达国家中婴儿出生不满一周大人使用手推车推着在雪地中散步又何其相似？

### 4. 对婴幼儿的养育

佤族人简单的食物构成使1岁以内的婴儿可以吃的东西很少，因此，母亲的乳汁便是婴儿营养的重要来源。在正常情况下，婴孩的哺乳时间在1年左右，有的还会更长。那些多子女的母亲，即使乳房被吸吮得干瘪垂吊也毫无怨言，大城市中那些时髦妇女为了追求乳房的性征效果而放弃其哺乳功能的做法，在她们看来实在难以理解。据报道，在上海的劳务机构中，奶妈供不应求，因为上海的许多年轻母亲为保持理想身材而不愿哺乳，但又不得不承认母乳喂养对孩子的好处，于是便千方百计地到郊外或外省雇请奶妈<sup>①</sup>。这种现象是女性生育行为的一种异化！事实上，健康妇女产后7—8个月内的哺乳，对消除乳房胀痛，促进子宫收缩，调整产妇机体因妊娠而产生的一系列代偿变化是十分有益的。近些年来，由于只生一两个孩子并调整了哺乳期，佤族妇女健康、道德的母乳喂养，恰恰符合现代医学大力倡导的育儿方式。

<sup>①</sup> 《春城晚报》，1995年3月4日。

### 5. 分娩的地点

过去的佤族妇女和现今居住在离城镇较远的村寨中的佤族妇女，一般都是在家中分娩。她们之所以能够泰然无畏地面对分娩，除了得益于她们坚韧开朗的性格，还因为她们在这个过程中能得到亲人的陪伴和抚慰。在传统习俗中，佤族人认为母腹中的婴儿要有与之关系较直接的家人在身边才容易出生。因此，如果家中有即将临盆的产妇，出远门的亲人都会尽快赶回来。在待产过程中，产妇的婆婆、母亲、姐妹以及邻居长辈都会前来看望，围在产妇身边悉心照顾。在阵痛间歇期与她聊聊家常、说些笑话；在产痛袭来时，或紧握她的手似乎帮她分担些疼痛，或轻轻拍打她的头或身体，说些“疼痛快过去，娃娃快出来”之类的祷词，使产妇得到心理安慰，避免或减轻了医院分娩亲人不在身旁的那种心理的紧张和恐惧。当然，家庭分娩在不同的经济条件和医疗条件下，经常会有不同的形式和结果。如果在条件差的情况下，一般顺产时还好，要是碰上难产，设备简陋，抢救条件和技术跟不上，来不及转诊而失去抢救机会，就很容易造成产妇或胎儿的死亡。如果医疗保健条件具备，家庭分娩不失为一种值得提倡的方式。目前国内外一些大医院，已开始试行“家庭式分娩”，将病房布置成家庭的样子，有亲属陪伴的住院产妇心情舒畅、精神放松地等待分娩或哺育初生婴儿，达到了一种高层次的返朴归真。

通过对佤族妇女生育习俗中这些合理成分的分析，我们可以得到这样的启示：返朴归真，顺应自然是科学进步与文明发展的最高境界，这种境界最朴素的形态在佤族的生育习俗中仍有保留，是件好事而不是坏事。她们没有必要完全抛弃包含着一些合理成分的传统习俗，来接受我们认为科学、但最终还得在一定程度上修正的生育模式。作为后起发展的边疆少数民族，完全可以不走弯路，保留自己的合理文化成分，吸收别人的先

进方法和技术，尽快地形成一个既符合自己的经济条件和文化传统，又能使妇女感到方便并真正受益的生育行为模式。

### （三）灵性的感悟：一些婚姻仪式和禁忌中暗含了有益生育健康的成分

不知是有意还是无意，佤族社会中有些涉及到妇女生孕孕育的仪式或禁忌，对妇女竟然有一种呵护的效果，从以下习俗中便可窥知一斑。

例如“修正婚礼”的心理意义。如前所述，佤族社会非常重视妇女的生育。一般说来，如果一个妇女为人之妻而不会生育，那她将遭到丈夫及家人的白眼和责骂，重者还有被休弃的可能。但是，具体到各对恩爱的夫妻，如果结婚二三年仍然不育，习俗将会为她们提供一个解决问题的办法：佤族认为婚后不育是因为夫妻双方的“精魂”没有结合在一起，可以通过“修正婚礼”来解决。修正婚礼之前，要借鸡卦占卜，若认为男方的精魂没有与女方的结合，只需在男方家重新举行一次婚礼便算是修正了。若认为女方精神尚未到达男家，则需到女方家“娶魂”（求谷种）。男方家请上一位善于辞令的老人，带上礼物，到女方家请示长辈再给一些葫芦籽、棉花籽、小米籽和瓜种。回到男方家后，让新妇将葫芦籽的种籽种在地里，如果葫芦长得好，就说明已经得到了福佑，很快就会有儿有女了<sup>①</sup>。当然，这实际上是一种精神治疗，但也有一些不育夫妇经过修正婚礼后竟然如愿生子。对此，一位佤族乡村医生<sup>②</sup>为我们提供

① “娶魂”仪式的具体做法各地不太一致，本文所述程序，参照陈卫东、王有明：《佤族风情》，云南民族出版社，1983。

② 魏金平医生从事过十多年的乡村卫生保健工作，现任沧源县勐懂镇卫生院院长。

了较为客观的解释：其一，过去佤族男女青年早婚现象较为普遍，有些人结婚时生殖系统尚未完全成熟，经过婚姻看卦、重行婚礼、讨种籽、种葫芦等程序，常常一两年过去了，少年夫妻真正长大成人，也就自然怀孕生子了；其二，有些不育并非生理因素而是心理或其他原因所致，修正婚礼，堂而皇之地将问题归结为“精魂没有结合”，从而转移或减轻了不育夫妇的心理负担，他说：“就像你们汉族，多年不育，抱养一个孩子后自己反而又怀孕了。”

又如，坦荡的性知识传播。在佤族的传统习俗中，没有专门的成年礼或让青年男女获得性及生育知识的仪式。但青年们也有一些其他途径来了解相关的知识，婚礼祝辞就是其中之一。对佤族来说，他们较少像汉族一样受封建伦理道德的约束，较少礼仪的虚饰，加上性的民族繁衍意义，因此，性活动是成年男女天然合理的生命力的表现和对快乐的追求。在传统婚礼中，常有一位德高望重的老人为新婚夫妇祝辞，其内容除了希望这个新家庭勤劳致富、尊敬老人等之外，还有一些涉及男女性活动的祝辞。通过这些祝辞，使人们了解人类婚姻及性活动的知识，知道夫妇的身体健康才能从生男育女中得到幸福。其中不少祝词还直接形容男女生殖器官和具体述说两性交媾动作<sup>①</sup>。佤族认为，老人在婚礼祝辞中说这些话，不仅是为了增加婚礼的热闹场面，而主要是为了让新人接受人们良好的祝愿，希望他们相亲相爱，多子多福，家庭幸福。一脸正气的老者讲到这些内容时，婚礼的气氛并无任何异常的色彩。而那些未婚的男女青年也就在这种场合点点滴滴地接受了性和生育常识方面的教

① 在调查采访中，笔者也听到过一些这类的祝辞。其规范的说法，参见王敬骝主编《佤族熟语汇释》，第224、295、296、1407、2806、2807、2818、2944、3203等条，云南民族出版社，1992。

育。这对于减少性疾病、遵守性道德是有益的，对妇女的生育健康当然也是有好处的。

再如，禁忌中的呵护。有不少人认为，少数民族习俗中有关孕产妇的禁忌是歧视妇女的表现。在调查中，我们与一些佤族妇女和佤族知识分子就有关禁忌交换意见，认为对此不能一概而论。如：村寨中有人去世，大家都去吊唁，但怀有身孕的妇女一律不得参加。这条禁忌设立的初衷，人们现在不得而知，只知道是老辈子传下来的，但在实际生活中不让孕妇涉足这类大悲大喜的场合，使她们保持稳定平静的心境，对孕妇的身心健康和胎儿的正常发育应该是有利的。除了孕妇不能去接触有关丧葬的事物外，甚至连其丈夫也不得去为死者抬棺材，人们认为如果不遵循这些规定，孕妇容易流产，生下来的婴儿会畸形。尽管在原因和结果之间还缺少科学的解释，但具有为孕妇创造“近美远丑”环境的感悟却是难能可贵的。在婴儿的脐带未脱落之前，客人和生人不能到产妇家里来，佤族认为如果违反，娃娃容易闹病。这或许是佤族为了不让新生儿幼小的生命受外界影响干扰的又一感性经验。为产妇做的饭菜，不能给家中其他娃娃吃，原因是认为娃娃们吃了以后互相会吵架，在过去那些食物匮乏的年代里，凭着这一经不起推敲的理由，倒也使产妇所需的营养在一定程度上得到了保障。

以上这些暗含在于习俗或禁忌中对妇女生育健康有益的成分，是佤族妇女在亲身经历和亲眼所见的生育实践中摸索和总结带来的。遗憾的是生活在特定文化环境中的佤族妇女自己，一般只知道“这样做”才好，而不容易正确地说出为什么“这样做”会好；外来作调查研究的学者，通常又是将注意力投在它们的宗教和文化意义上，而忽略了隐含在其中的科学合理的因素。这些没有经过提炼和归纳的合理因素，常常被混在愚昧荒谬的习俗中被传承，使其科学性大打折扣，有时甚至被误导

而走向迷信和谬误。

现在，社会科学与医学工作者的当务之急，是将这类有益的成分从芜杂的内容中剔取出来，把它们的科学原理阐释给那些感性地使用但没有理性地掌握它们的佤族妇女们。比如说，一旦明白了婚后不育的真正原因，务实的佤族群众自然就会把财力和精力用去找医生看病吃药，而慢慢地冷淡了以往“娶魂”、“借谷种”的虔诚和热情。这样，便可收到传播科学和移风易俗的功效。

#### （四）悬而未决的课题：传统生育文化有待进行全面深入的探究

佤族传统生育习俗的一部分，至今仍无人从科学意义上进行过应有的研究和解释，所以很难简单地断言是愚昧落后还是科学合理。

例如，妇女在孕期“吃土”的习俗。佤族村寨附近路边坡旁的山壁上，常会有一两处供人们取土食用的洞。洞口宽约1米以上，深约1~2米，人可以钻进去挖土，据说挖得越深土越“香”。所以有的洞被深掘至5~6米。这种土挖回去主要是给孕妇吃。吃前加一点水和稀，捏成鸡蛋大小的泥团，放在火塘上方的火龕任火烟熏干。据说妇女怀孕时会特别想吃这种土。据一些中老年妇女说，想吃土时如果不得吃，就会没有精神；吃了之后，就会倍感舒适。有些地方甚至将想吃土与想吃酸食，视作判断妇女怀孕与否的主要症状。有些妇女说，她们从怀孕到生育都在吃土，分娩之后还想吃，一般还会继续吃1~2个月。沧源县勐懂卫生院的魏医生（三十七八岁）说，佤族妇女孕期吃土是一个较为普遍的现象。他家原来在勐省，母亲怀他弟弟时，他曾多次上山去挖土来给母亲吃；后来他在班老从事乡村医疗卫生工作12年，其间，普遍看见孕妇吃土；来到勐懂

卫生院后，接触的很多农村孕妇也仍然吃土。

这是一个很有现实价值，但迄今未被重视和研究过的问题。它若解决，至少有两个方面的意义：一方面，如果经过分析化验，证明这些土中含有妇女孕期所需的微量元素，那么医务工作者在考虑吃土地地区妇女的生育健康问题时，就应该想到在妇女的食物结构中可能缺乏这些元素，从而为妇女（特别是孕期妇女）补充这些元素，并制止她们以原始的吃土方式来获取身体所需物质的做法。另一方面，如果分析化验的结果表明，土中没有对孕妇身体有益的成分，那么就应该研究孕妇吃土后对身体是否会产生不良影响，然后明确告知仍保留吃土习俗的妇女：吃土是一种落后习俗，对身体健康有害无益，应该摒弃。

又如，哺乳期妇女的“乞乳”等习俗。佤族妇女产后若乳汁不足，家属通常会以巫医兼施的方法“解决”这个问题。做法是：带上一碗米、一个鸡蛋或几个芭蕉，到一种划破树干便会流出白色浆液的树下，围着树根撒上一圈米，在树干上划开一个口，让其流出“乳汁”，念些乞乳的祷词。然后将祭过树神的米带回家，掺进茴香、肉或一种叫做“枇杷菜”的植物根块，煮成稀饭给产妇吃，据说效果极佳。如果护理不慎，产妇患了乳腺炎，她们会找一种树木，剥下手掌大的几块树皮，拿回来在火塘旁烤热，敷盖于乳房上，反复若干次；或将梳子在火塘旁烤热，反复梳刮乳房，认为这样能使硬结的乳房软化，乳汁通畅。此外，佤族妇女在产后三五个月内忌吃铁锅炒的菜。她们认为铁锅炒出的菜“干”，哺乳妇吃了以后奶水会变少。在调查中，不少妇女都以现身说法来向我证明这样做的好处和违反的后果。这些习俗（如茴香催乳等），可能确有一定的作用，但妇女们在运用这些办法时，常常伴随着一套具有原始宗教意味的程序。在没有深入研究之前，很难判定其中哪些是科学合理的经验，哪些是巫术和迷信的做法。如任其存在发展，也许会



助长妇女的愚昧落后心理；简单地否定禁止，又难免会将有实用价值的文化因素否定。

再如，佤族婚期的安排。佤族在春节以后特别忌讳结婚，说这个季节树木开花发芽，万物复苏生长，新人会胡思乱想，容易分离。他们认为结婚的最好季节是秋收后到春节前这一段时间。这种习俗，在新婚夫妇不刻意避孕的情况下，对佤族家庭第一个孩子出生的月份起到了一种制约的作用。据初步调查，每年的11~12月和次年的1月，是头胎婴儿出生的高峰期<sup>①</sup>。佤族认为在5~6月份，阿佤山区气候特别湿热，初生婴儿容易得病；7~8月份，秋收农忙，新谷还未完全归仓，大人没有吃的，娃娃难带；秋季天气转凉和冬天天冷时生的娃娃好带，不易生病。而且，这段时间，粮食比较充足，有能力酿酒、请客和筹措结婚的费用<sup>②</sup>。

佤族的婚期习俗，是否是受被现代科学称为“优生优育”的感性经验影响所致？在特定的季节中，产妇和婴儿的保健有无特别的需求和问题？如果大部分婴孩的出生月份是集中在某几个月份，乡村医院的工作安排，是否需作相应的考虑？这些，都是需要研究和回答的问题。

#### （五）抽薪止沸：必须改变相应的经济文化背景才能革除的陈规旧俗

客观地说，佤族生育习俗中也有很多内容是落后愚昧的。但它们的产生和存在并不是孤立的，扬汤止沸无济于事，只有发展经济、普及科学技术、更新观念，才能使这一状况从根本

① 魏金平医生和芒摆办事处乡村医生李月亮提供。魏金平还提供了统计表格。

② 杨知勇等编著：《云南少数民族婚俗志》，第116页，云南民族出版社，1983。

上得到改变。

例如，性别预测。进入父系社会以后，佤族社会也像汉族一样，受到传宗接代和男尊女卑思想的影响，加之在阿佤山区，男子在生产劳动中的有形作用比女子要大，由此，家庭中对孩子（特别是头胎）的性别期望多是男孩。要想得到男孩愿望的支配，佤族妇女们总结出了一套预测胎儿性别的经验。如：看胎动的位置，第一次和以后经常性的胎动是在腹部左边预示生女孩，在腹部右边预示生男孩。看孕妇体型，体型胖者生女孩，体型瘦者生男孩。看孕妇动作，走路走得慢，做事情手脚轻者，预示生女孩、反之，预示生男孩，等等。这些预测方法，很难说有什么科学性。最重要的是它强化了人们对男孩的偏爱，如果预测将生男孩的妇女生了女孩，家庭成员的失望常会转变为对产妇的埋怨，而产妇自己的失落感对自身的健康显然是有害的。对此，只有通过宣传男女平等思想，提高妇女在社会和家庭中的地位，才能逐步改变。

又如，胎盘的处理，在传统的生育过程中，胎盘的处理是一种很慎重的事情。胎盘接下来以后，只能沿着地面低低地拿开，认为抬高了会吓着孩子，使孩子生病；接生者要把胎盘干干净净地洗好，据说如果沾有血污，会使孩子将来身体不好；洗干净后的胎盘，须用芭蕉叶包好，放在一个小簸箩里，埋在门前的路旁，男孩胎盘埋右边；女孩胎盘埋左边。埋胎盘的地方，不能经常被太阳晒，必须用一物覆于其上遮拦阳光；埋胎盘的坑，不能太深，认为不然孩子的牙齿难长出，但也不能太浅，因为万一被鸡猪刨拱也会使孩子生病。甚至孩子长大后，如果身体不好，或常闯祸生事，父母将请村寨中老人算命卜卦，老人还常常会说是孩子的胎盘没有埋好。这时，还得依照看卦老人的指点重新再埋。在帕丘等地，胎盘洗干净后，用竹筒或葫芦装好，放置在屋中的某个角落或墙边，即便搬家也要带走，

这类习俗，不必要地消耗了产妇家属的精力，而且胎盘放在家中任其腐坏，也很不卫生。最不利的一点是，如此看重胎盘，在很大程度上会使产妇不愿意到医院去分娩，因为在医院不可能按传统习俗处置胎盘，从而使她们不能充分利用已经具备的医疗服务条件。

再如，“催生”的方式，如果遇到产妇难产，佤族通常会用相似巫术的行为来处理。胎儿不下，人们认为是其投生之路受阻，就会将家中坛、罐、葫芦等物件上的盖或塞打开。男人的铜炮枪中如果已填上火药，必须拿到门外去放空。还有的地方，遇到产妇难产，人们会认为是胎儿已去世的老人不放他前来投生。于是杀鸡祭献，祈求死者保佑产妇顺利分娩。若杀了一只鸡还生不下来，再杀第二只、第三只。这样折腾以后，常常延误了转诊的时间，使一些产妇丧失了接受抢救的机会。在胎位异常、胎儿不下时，常常还会采用一些野蛮的接生方式，用手揉揉、用木杠挤压，甚至产婆直接将手伸入产妇阴道去拖拽婴儿，产妇子宫破裂、大流血等就是在这样的情况下发生的。因此，有研究人员认为，家庭是产妇死亡风险最大的地点<sup>①</sup>。在经济欠发达的佤族地区，家庭分娩的情况在近期内还不能完全改变，所以，我们应注意做好以下工作：首先，做好产前检查，一旦发现胎位异常，就坚决动员孕妇到条件好一些去医院去分娩；其次，改善乡村卫生院的医疗条件，同时为产妇及陪同家属提供烧饭及住宿的方便，还应尊重她们处置胎盘的特殊方式，以吸引更多的孕产妇到卫生院分娩；其三，加强基层妇保人员的技术培训，为她们配置必需的器械，建立有关的急救网络；其四，对佤族妇女信任且有一定经验的民间接生人员，应进行新法接生技能的培训，让她们更好地为孕产妇服务。

<sup>①</sup> 《中国妇女报》，1994年10月21日。

### 三

佤族传统生育习俗中寓含着不少科学合理的成分，这是我们已经指出过的。另一方面，佤族在生育活动中较高的婴儿死亡率和孕产妇死亡率，也是一个不容否认的客观事实。这两种貌似相悖的现象，给我们提出了一个问题：如何评价一种文化是先进还是落后？通过本课题的调查研究，我们有了以下一些初步的认识。

#### （一）一种文化习俗就其产生而言，并没有先进与落后之分

任何文化对于产生它的那个特定的社会背景来说，都是理所当然的结果。佤族妇女在并非理想的自然环境和社会条件下，创造了一套生育文化，即使其中一些在今天看来不尽合理的内容，也体现了佤族先民在与自然抗争的过程中想要控制自然的勇气，体现了人类不屈服于险恶环境的精神。而其中为数不少的合乎科学原理的成分，对佤族的繁衍发展起到了积极的作用。对这些合理成分的肯定与总结，一方面可以充实以往以男性为本位的传统文化，使其将女性的贡献和创造融入其中；另一方面，可以提醒人们从传统文化中汲取合理的内核和有益的养分，以丰富和发展人类共有的生育文化。正是在这个意义上，我们不同意按 20 世纪 90 年代经济发达地区的标准，不加分析地将佤族妇女创造的传统生育文化一概指责为落后。

#### （二）一些行政干预取消不了的文化习俗，它们的存在，有其一定的合理性

这种合理性，一方面是由于它们本身所具有的科学成分所决定，这一点我们前面已经谈得很多，另一方面是由于实际生

活对它仍然有着需求。佤族妇女生育方面的知识和方法虽然不甚科学，但是，或者是实际生活中还没有更好的东西来取代它，或者是囿于经济发展水平和医疗卫生条件等方面的原因，即便有了更科学合理的方法，但一定时期内要全面推广仍有一定的困难。因此，在佤族社会中，一定程度上还会保留着那些科学性不高但实用性很强的方法。在这种情况下，一味地指责妇女们固守成规往往解决不了什么问题，而且还会伤害妇女的自尊心，使她们有可能对本来需要接受并逐步有条件接受的现代医学知识，产生排斥和抵触情绪，最终反倒不利于提高她们的生育健康水平。与其出现这种情形，不如根据各地实际，承认传统生育文化中的某些合理性，并在原有的合理因素中注入新的更科学的成分，让其继续发挥积极的作用；同时，随着社会的发展进步，在本民族自愿改革的基础上，逐渐消除传统文化中愚昧、落后的部分。

### （三）就其发展而言，传统文化要保持其生命力，也必须进行必要的改革

文化固有的“惰性”，使佤族的生育习俗并没有完全与社会经济发展同步。中华人民共和国成立后，在50年代后期的民族调查中，还调查到这样的事例：“佤族妇女遇月经来时，有的用破布等不洁物质塞于阴道内，也有的听其自然，若有水就用水洗一洗（一般用冷水）。经期照样下田生产及过性生活，一切并不例外”<sup>①</sup>。“妇婴卫生也很少受到注意。妇女在月经期间，只用破布或树叶揩干净，另外是穿上3条裙子（平时只穿1条），以便弄脏时脱下来洗。月经期间照样进行各种劳动，也不休息。

<sup>①</sup> 《云南省西盟卡佤族社会经济调查报告》之二，沧源县档案馆馆藏资料。

孕妇在怀孕期间也照常劳动，直到分娩时为止”<sup>①</sup>。以后，随着生活水平的逐步提高和医疗卫生保健条件的不断改善，佤族妇女的生育卫生情况发生了很大变化，但不如人意之处仍然不少。以婴儿死亡率为例，佤族聚居的沧源县、西盟县的婴儿死亡率都明显高于全省及全国的平均水平<sup>②</sup>。另外，佤族孕产妇的死亡率，在云南省少数民族中，也名列前几位。这种落后是不能允许的，因为人类文明的程度已普遍提高，40余年来佤族传统生育文化所赖以产生的社会背景已有了根本性的改变。我们希望更多的人来关心佤族的生育文化，帮助他们有更大的进步。我们相信，在大家的关心和帮助下，在不太长的时间内，佤族妇女生育健康状况有明显的改善是大有希望的。

佤族妇女从来都是坚强而又有智慧的，她们过去能在艰苦的条件下探索和总结出含有不少合理因素的传统生育文化，今天，妇女地位提高，社会条件有利，她们更能在改革和更新本民族生育文化的过程中，再现母性的辉煌。

对于社会科学和医学科学工作者来说，客观地对佤族妇女生育文化进行调查研究，弘扬其科学合理的精华，摒弃其迷信谬误的糟粕，为佤族妇女生育健康水平的提高，寻找一个新的文化支撑点，也是一项义不容辞的任务。

（原载《传统文化与生育健康》，中国社会科学出版社，1997）

① 《佤族社会历史调查》（一），第173页，云南人民出版社，1983。

② 《中国人口》（云南分册），第180页，中国财政经济出版社，1989。

袁志广

## 维吾尔命名礼俗及其文化蕴涵<sup>①</sup>

---

袁志广（1946～ ），男，新疆和田人。现任新疆大学中文系教授，中国民俗学会理事，新疆民间文艺家协会常务理事。代表作有《现代维吾尔民俗文化——来自田野的报告与思考》等。

---

维吾尔民间为新生婴儿命名的传统，是民族按照自己的方式为刚出生的婴儿进入民俗文化的规范而拉开的第一幕。就其文化意义而言，它犹如为步入生命旅途的“这一个人”额头上刻印一个终身携带的标号或数码，以供人们与其他社会成员相互区别和呼唤。但是，对于具有这样一种信仰——特别重视事物的开头、凡事都要先吟诵《古兰经》卷首语：“奉至仁至慈的安拉之名”，以求吉祥的人们来说，命名的意义并没有那么单纯。在这些人的心目中，那是与人一生的顺逆祸福，甚至与寿命的长短关系甚为密切的神奇事项。这种认识，是具有内在逻辑性的一个极复杂的心理构成：一方面，人们按照伊斯兰文化的基本信条相信人的命运由真主注定，是“写在前额上”的。

---

① 此文发表于《西域研究》1997年第3期。收于本丛书时略有修改。

另一方面，基于原始思维定势与逻辑联想，幻想人名有超自然的“灵力”，相信通过千人万人、千次万次的呼唤，可以调动和支配蕴涵在语言里的魔力，对命运施加影响，使其好转或好上加好。

这种矛盾、复杂的信仰心理自然地流露在民间千姿百态的生活事象之中，使维吾尔命名礼俗也呈现出原始文化与伊斯兰文化相混融的特征。

## 维吾尔民间的命名礼俗

### 1. 取临时性名称的习俗

在维吾尔民间，特别是在受到现代文明冲击较少的偏远山区村落，妇女分娩时婴孩一落地，其身边接生或助产的人员或产妇自己，根据婴孩的性别赶紧随口取一名字，一边接连呼唤，一边将婴孩拾起。严格地说，这或许不能算作是“命名礼”，但它却是为新生儿的第一次命名。值得注意的是，这只是正式命名之前的临时性称呼，是应急的举措。当然，它也可能成为永久性的名字。

为新生儿起临时名字的习俗始于何时，如今很难查考，但可以肯定，这一民俗的形成与流行和人们的灵魂观念及对疾病、做梦、死亡等生理与心理现象的古老认识密切相关。人是安拉创造的，人的福寿是安拉决定的，既然如此，妖魔鬼怪或其他一些神秘莫测的灵力岂能左右人生那“既定”的道路、增减命定的得失？伊斯兰文化的传入与渗透似乎未能引起人们这样的推理思考来改变原先的认识。总而言之，人们认为婴儿发育畸形、智力不健全、多病、夭折等一切令人遗憾与痛心的现象，



均为“邪伊坦”<sup>①</sup>等精怪把婴孩的魂灵拐走、作祟所致。怎样才能躲避这样的不幸？防范措施之一，便是取一临时性名字，抢在魔鬼之前呼叫那呱呱落地的婴孩，让他明白自己的名字，不要上当受骗，免得鬼怪一叫就跟着走。这显然有让婴孩具备辨别能力的意思。为婴孩取临时名字的另一个心理因素来自伊斯兰文化：人们认为，婴儿出生以后一刻也不能没有名。为什么呢？万一未等正式命名而夭折，便会沦为“黑户”，安拉不予认可，就会被挡在天堂门外。这也就是说，看似非正式的临时性名称，在特定情况下也会具有与正式名称同样的作用。来自伊斯兰文化的这种观念与原始文化心理积淀的重合，无疑强化了这一民俗的生命力。

## 2. 伊斯兰式的命名礼俗

这是风靡整个维吾尔社区的一种命名仪式，是一种被穆斯林群体接纳并认可的必备“手续”，具有接受宗教洗礼即入“穆斯林花名册”的性质。因而它有意无意地被看做是“正式”的命名礼。

正式的命名礼，一般都在婴儿出生一周左右举行。婴孩脐带的脱落，是可以举行仪式的信号。在此之前，婴儿的家长要做三项准备：一是宴请主持阿訇及其他宾客的物质准备；二是名字的选定；三是主持人的选择与聘请。维吾尔民间传统命名仪式的规模本来不像如今城镇社区里的这样大，来客只限于亲属与睦邻。按惯例，准备几十个被称作“什克恰”的薄而宽展的白面馕、热菜和一锅香喷喷的羊肉抓饭就足以敬客，宴请的物质准备并不繁重。怎样选定名字？这方面也无非此即彼的严格规定，有很大的自发性和随意性。通常有这样三种作法：第一，请婴儿的爷爷、奶奶等长辈来起名，遵从他们的意愿；

<sup>①</sup> 邪伊坦是《圣经》中“撒旦”的维吾尔语称谓，是专与人为敌的魔鬼之名。

第二，随主持仪式的阿訇的意愿，由他取名，或许更吉利；第三，婴孩的父母自己命名。不管采取哪种方式，所有家庭成员都可提出自己的“方案”和想法。一般来说，生第一胎孩子或生男孩时，取第一、第二种方式的较多，仪式也较隆重。生第二、第三胎或是生女孩时，则取第三种方式的较普遍，甚至不举行仪式，由父母取名即可。以什么方式取名，要不要举行仪式，仪式的规模多大，往往与家庭经济状况、社会地位、宗教意识以及确立或扩大个人与家庭社会影响的意向与动机等因素有关。因而，仪式往往也因地、因人而异，大同中存在着许多小异。只要确定要举行命名仪式，需要慎重考虑的倒是仪式主持人的选定，特别是在远离交通沿线的社区里。人们认为，命名仪式的主持者必须具备这样的条件：家道顺昌、夫妻和睦、儿女双全，其本人寿高福大、学识渊博、事业有成等。一般在每个社区里都有这样一位或几位被群众公认、自然而然成为群众临时选聘对象的理想人物。现在的主持者均为伊斯兰神职人员，普通人担任此角色者越来越少见。他们在当地往往是德高望重的长者，有的曾在建国前后任过公职，精通阿拉伯文、波斯文，能诠释《古兰经》。在他们解甲归田之后的晚年生活里，积极参与社区里所有的民俗活动，很受群众拥戴，因而自然而然地就成了社区里的核心人物。他们中有人告诉我说他们并不是宗教人士，但社区里的活动几乎都是宗教仪式与世俗生活的混合体。当然也有纯宗教性的，这虽不能完全排除他们个人精神上的某种需要，但设身处地地想，主要是人际环境和文化氛围的规范作用所致。在田野作业中这样的实例虽然不多，但从民俗事项本身隐隐透示出来的信息中同样可以感受到，民俗礼仪“主持者”的角色由世俗中的能人向阿訇过渡、集中的历史演化。同时，也不难看出这样一个事实：虽然时移事易，伊斯兰文化逐渐取代了原先的佛教、道教、祆教、摩尼教、景教等

人为宗教的诸文化形态，但积淀在人们心灵深处的最原始的信仰因素，即把具备这种条件的“主持者”视为“吉祥人”的信仰心理和蕴涵在其中、表现人类共性的求吉意愿依然在流动、在风行，保持着顽强的生命力。

该来的客人基本到齐之后，命名礼开始。经过“小净”，早已准备好的阿訇即主持人，便跪坐在主人铺好的“佳伊纳麻孜”即只在举行礼拜等仪式时铺用的羊毛毡或临时备用的新布单子上，照例先吟诵《古兰经》卷首语和清真言，然后，双手接过用干净漂亮的襁褓包裹好的婴孩，将他抱在怀中，眼望着婴孩那圣洁的面孔，摹仿唤礼员在清真寺的塔楼上呼唤教众来礼拜时的样子，腾出一只手用食指捂住耳孔，拿腔拿调地轻轻吟唱：“真主至上，万物之主，穆罕默德是真主的使者……”在场宾客听到这熟悉而庄严的声音，便收起笑容，默念清真言，一片肃静。接着，阿訇轻轻地揪起婴孩的小耳朵对之继续唱到：“对你的右耳呼的是礼拜的召唤，对你的左耳说的是《古兰》的诠释；安拉已经赐给了你名字，从此你就叫×××吧！”

重复三遍之后，把婴孩放在面前，顺势往前一滚，使襁褓中的婴孩向前滚动一两下。随之，婴孩因滚动受惊而哇哇地哭叫声骤然而起。在场的年长者，如婴儿的爷爷等赶紧将婴儿抱起（其实那婴儿就是向他滚过去的），叫一叫他正式的名字，哄一哄，逗一逗，并按自己的心愿祝福几句，然后递到下一位尊贵者的手中，即按辈分和年龄大小，依次下传，直至通过婴儿的父亲传到里屋卧床休息的母亲怀中，命名礼才告结束。可以看出，这一仪式的整个过程，其实就是把伊斯兰教的信仰意识与精神注入于婴儿心灵的一种具有象征意义的行为摹似。信徒们相信，这样就可保证婴儿长大后成为虔诚的穆民。但是，正如前面所提示的那样，维吾尔民间命名的意义绝非那么单纯，这是蛛网般纵横交错、文化蕴涵颇丰的复杂系统，是一个充满

奥秘的神奇世界。

### 3. 古老而神奇的取名礼俗

在维吾尔民间还流行着伊斯兰式命名礼前后由各家视具体情况、按各自的需要与心愿自行举行的命名礼俗，其原生态的民俗形式与文化内涵因古老而显得格外神奇，透示着人们潜在的、但更为实际、更为普遍、更为久远的信仰心理与民俗意愿，那就是对生命与生命价值的不息追求。

(1) 第一、第二胎生的孩子都夭折或接二连三都生女孩的家庭，为后生的婴孩取名时常常选用命令式祈使句为名，如“图尔孙”、“图尔混”、“托乎提”、“图拉”等，都有“站住”、“停下”之意。在具体语境中、或者就发出者的意念而言，这些词语表示这样两种含义：一是“保留”、“不走”，取婴儿不死之意，与汉族民间“铁锁”、“拴拴”等人名暗合，真可谓异曲同工，都表现出保住婴孩生命的强烈愿望，这种情况多被所生孩子连连夭折的家庭采用；二是“别来了”、“不要了”之意，是制止生子的命令，多被连连生女的家庭采用。如果用于男名，其后加“阿訇”、“江”等尾缀，如“图尔孙阿訇”、“图尔尔混江”等；如果用于女名，其后加“古丽”、“汗”、“克孜”、“布维”等尾缀，如“图尔孙古丽”、“托乎提汗”等。这些人名和尾缀有时恰好与其父名相重叠。如“图拉汗+托乎提”、“托乎提汗+图尔孙”等，形式上虽然前者为本名，后者为父名，但从意义逻辑上却构成了命令式，如“让托乎提汗存活”等。选择这类词语为人名，究竟是对生育之神、福运之神或对伊斯兰教信奉的独一真神安拉下命令呢，还是祈求呢？从语言本身和口气来看，那确实是命令。但从对神灵的敬畏心理来说，你敢于对主宰一切、无所不能、也凭好恶感情来显示恩威的超自然力量下命令吗？！岂敢呀！这样交织在一起的矛盾心理人们理不清，也说不清。民间还有这样一例趣闻：据说，有一家一连得

五“千金”，其父母盼子心切，除了请阿訇念经、恳求安拉赐子之外，还采取了许多凡能想到的祈求性措施。孩子母亲又有了身孕。全家在希望与担忧中好不容易熬到了时辰。不料，生下的又是女儿。父母很失望，也很生气，给这女婴起名为“托乎提克孜”，意为“停止生女”。哪里想到，怀胎十月，第七胎生下的竟然还是一位“千金”。盛怒之下的父母叫这女婴为“包勒德克孜”即“女孩够了！”这简直是下最后通牒，那怒吼之声足以振聋发聩。在民间养不活孩子的许多不幸家庭也有用“塔西”（石）、“铁米尔”（铁）、“阿勒麻斯”（金刚石）、“阿勒同”（金）、“玛尔江”（玉珠）等矿物之名为孩子命名的。因为在人们的信仰世界里，这些自然物是不朽的象征。人们深信采用这类名称，让人朝夕呼唤，就可起动或调遣蕴涵在语言中的神秘力量，使之与婴儿发生“触染”、“传感”，福寿双全，甚至对母亲也产生“交感”作用——停止生女开始生男，梦想成真。显然，那些人名具有了“咒语”的性质，这是语言魔力与自然崇拜重合的民俗表现。

（2）在罗布泊等地区的维吾尔民间还流行着这样一种取名习俗：当某一家庭所生的孩子都夭折，又临近生育第三或第四胎孩子时，其家人便在门槛下挖一个能够使一个人钻出去的通道，以备把新生儿由此送出去。同时，在亲戚朋友或近邻中找一位儿女双全，家庭幸福美满的妇女，赠送她一些礼物，求她照看初生婴儿若干日。对方一听便会明白这是什么意思。如果没有什么特殊原因，一般都会答应。这不仅是因为他人的信任与敬重，而主要是在传统文化里这被认为是救人于危难的一种善行，是积德的良机，更何况还有优厚的酬谢呢！孩子一降生，其父亲便抱起婴孩钻出门槛下的通道，直奔这一家，交给答应代养婴儿的那位妇女，然后返身回家，堵死那通道。三天之后又带着礼物去拜访那位妇女，向她恳求送给他一个孩子。那个

妇女便说：“我无法拒绝你的恳求。我的孩子很多，就送你一个吧。”说着，把婴儿递给孩子的父亲。孩子的父亲抱着婴儿回来不是直接走入家门，而是把婴儿递给候在屋顶上的人。然后进入室内，把早已准备好的木梯搭在天窗口，爬到梯子上。屋顶上的人把婴孩从天窗递给室内的父亲。这时，婴儿的父母边抱过孩子边感赞安拉的恩德，说“胡达拜尔德”或“伊干木拜尔德”。前者意为“真主赐予的”，后者为“我主赐予的”，犹似汉族人名“天赐”、“天惠”一样。婴孩从此也就以此为名。有的人家甚至生第一胎孩子就采取这种方式取这种名字，以防万一。也有的人家，把婴儿赎回来之后取名为“提勒瓦勒德”即讨来的，或“色特瓦勒德”即买来的。人们相信，这样就能保证婴孩成活，长大成人。目下，这种取名礼俗虽呈淡化、简化的趋势，但这类人名在民间仍很普遍。有的地区为取这类名还配合施行更为复杂、更具神秘色彩的仪式。

(3) 为了确保第三胎孩子成活，当孕妇临近分娩时，有的人家按惯例开始实行如下“措施”：第一，寻找九户儿女双全，且都健康美貌，家庭祥和的人家，恳求其主妇抚养他们将要出生的孩子。一旦有的家庭因某种客观原因不能接受，还得另外寻找，必须凑够“九”这个数；第二，向九户人家乞讨九块布，为婴儿拼凑成小衣裳备用；第三，向九户人家讨取九捧面粉，以备做饅用；第四，从河、湖、渠、泉、井、涝坝（民间特有的一种人工蓄水池，供人畜饮用）、桶、葫芦、盆等九处舀取九碗水，以备和面用。孩子出生这一天，请那九户人家的主妇前来赴宴。她们来齐后，就用那九捧面粉和九碗水和成酵面，做成九个饅，并在其中一个饅坯里塞进一颗珠子。把饅烤熟后就请那九位妇人每人吃一个。在谁的饅里发现了珠子，就由谁来抚养。一般抚养五至七天，直至脐带脱落为止。这时婴儿的父亲带着若干客人和一些礼物去拜访那位妇女，同样向她乞讨孩

子。一求一应，其形式大致与前相同。婴儿的父亲赎得孩子之后，便将那用九块讨来的布拼凑连缀而成的小衣服穿在孩子身上，把婴儿抱回家，如前所述，取名为“讨来的”或“买来的”。按习惯，名后加父名再加绰号，终身不变。

(4) 我们把临时性名字看做是命名礼俗的“序幕”，当然也未必把紧接伊斯兰式命名礼之后而施行的一系列仪式一定说成是它的“尾声”。但是有些仪式化的象征性行为，与伊斯兰式命名礼那巧妙地衔接和无懈可击的有机结合，却给人以“尾声”的印象。在伊斯兰式命名礼中，主持阿訇连唱带说把婴儿的正式名称重复呼唤三遍之后，把婴儿向一位长者滚过去，长者把婴儿抱起，并按长幼尊卑次序依次下传……在若羌、且末、民丰、于田等很多地区，接下来还有这样的续幕：把婴儿传到其父亲之后，不是交给其母亲就完事了，而是交给等在门外的一位青年。这位青年也是特意选定的，他健壮标致、聪明能干、出类拔萃，在人们心目中是理想青年的典范。这位青年抱过婴儿便朝远处拔腿就跑，跑得越快越好，越远越好。究竟跑多远，要根据环境而定，但不得走回头路即从原路返回，奔跑中不得绊倒，否则被认为很不吉利。青年人极力用最快的速度绕村跑一圈回来后，把婴儿放进早已准备在那里的大筛子里，筛一筛，如同筛谷物一般，然后送进屋里。整个过程似乎都充溢着浓郁的喜剧意味，但从中却也能感受到其主体态度的谨慎与认真，蕴涵在其中的意念的严肃性和执著精神，以及对理想人生的热烈追求。

从以上民俗事实中不难看出，在维吾尔命名礼俗这一充满浓厚的文化中伊斯兰式命名礼只不过是这一历史画廊中后来插入的一幅而已。这一例证雄辩地说明，维吾尔民间的生命价值意识早已深深地植根于原始信仰的深厚泥土之中，在其后来的发展演变中又不断地兼容了后世及外来的宗教、伦理因素，形

成复杂的文化内涵，对该民族精神与心理形成，产生了积极的影响。

## 维吾尔命名礼俗所蕴含的传统观念

前面，我们通过对具体事实的细心描述已展示出维吾尔命名礼俗五颜六色、多姿多彩的形态和神本性、积淀性、多元性、混融性等特色。这足以证明我们在文章的开头所说的“复杂的信仰心理构成”绝非凭空妄言。蕴涵在其中的多元文化的历史积淀尽管厚之又厚、混融交织，但左右人们行为的传统观念的脉络还是清晰可辨的，因而是可以梳理成章、论说清楚的。

### 1. 基于“交感巫术”的惟吉是图观——与命运的抗争

这里所说的“图吉观”，也就是吉祥主义观念。无疑，这是基于“万物有灵观”的原始文化的遗留，其中既有“触染”巫术，又有“象征”巫术，它们往往是交错杂处、相辅并行的。我们已明确地提到，命名礼的主持人、代养新生儿的妇女、抱着婴儿奔跑的青年都是特意选定的“吉利人”。尤其是命名礼的主持人，他是阿訇，是伊斯兰教的神职人员，为什么还要以这种标准去衡量、选择呢？因为在人们的心目中他们都被抽象化为“吉祥”的事物。人们深信，让处在生命开端的婴孩与这些吉祥事物“接触”，婴儿就能受到“传染”、发生“交感”，那些吉祥“事物”具有的优势和特性就会转移到婴儿身上。这就是我们所说的触染巫术观念与信仰心理的行为化表现。主持阿訇把婴儿放在地下时顺手往前滚过去，也同样具有巫术意义。它取向前滚动的“顺势”、“无限”等象征意义，是顺势巫术的民俗表现。让青年人抱起婴儿奔跑着绕村一圈，也是那婴儿来到人世间走一遭即“人生”的摹拟与象征。要求青年跑得快、跑得远、跑得顺，自然取的是“顺畅”、“快捷”等意。有的地



区，青年人抱着婴儿奔跑时还特意安排另一青年去追赶。追赶者一边喊“站住！”一边竭力去追，但始终追赶不上。人们也以此象征谁也阻止不了他进取向前的气势，挡不住他的“成功”之路，并且谁也赶不上他。把婴孩放到筛子里筛一筛又是什么意思呢？在汉族民间，人们习惯于用“脑袋里缺根弦”来形容某人的不聪慧或办事糊涂。在维吾尔民间人们则用“杂昏巴西”（有油菜籽的脑袋）或“别西能苏伊巴儿”（有水分的脑袋）等话语来表达同样的意思。把婴儿放到筛子里像筛麦草一样筛一筛，就是试图把孩子脑袋里像“食油里的水珠”、“小麦中的油菜籽”一样多余的东西筛掉，使他头脑清醒、思维敏捷。人们深信通过这种仪式，就能使希望变为现实。派生于此的种种行为寄托了父母对儿女未来的美好期盼。

## 2. 福寿神赐的天命观——无悔的诚信

把婴儿从门槛下的地道送出去托他人“代养”，然后“讨回”或“赎回”，并以此为婴儿命名的作法，以及把婴儿从天窗递进室内，父母一边伸手接过婴孩，一边感赞真主的至仁至慈，说孩子是“胡达拜尔德”、“伊干木拜尔德”，并以此命名的作法，都是福寿神赐天命观的自然流露，在这些民俗事项中，一方面人们走形式，极力否认婴儿是自己所生；另一方面又一再演示出婴儿为“天赐”或“讨来”的滑稽剧，编造“事实”，竭力证明婴儿“属于”他人之命，惟恐因自家“命中没有”而又失去这一婴孩。其中既有对神灵的感赞、讨好与乞怜，又有企图蒙混过关的侥幸与欺诈，人们试图通过这种种摹拟巫术来达到祈使神灵帮助自己的目的。在这里既有“软”的一手，又有“硬”的一手。既有膜拜与敬畏，又有不甘与抗争。

## 3. 成败由天的神卜观——无可奈何的选择

其实，顺从神意，也是天命观的一种表现形式。如前所述，作为“吉祥事物”，人们精心选择九位家庭幸福的妇女。但究竟

哪一位是真正“吉祥”或最“吉祥”的呢？这要看神灵的暗示。在漫长的岁月里，人们月积年累，约定成俗，逐渐形成了这样一种神判模式：取九处水，和九家讨来的九捧面，做九个馕，在其中一个馕里藏一颗珠，馕烤熟后，叫九位妇女每人吃一个，珠子在谁的馕里出现，就暗示谁是最理想的人选。其实，这种神卜在民间应用极广。

命名礼仪中的“神卜”，一方面可以化解人们对死亡的恐惧与焦虑，使人们在精神上获得满足与慰藉，另一方面也表现了人们对圆满人生的不懈追求，表现了人类对命运的积极抗争的精神。

（原载《西域研究》，1997年第3期）

◎ 赵世瑜

## 国家正祀与民间信仰的互动

——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案

---

赵世瑜（1959— ），男，四川成都人。北京师范大学历史系教授。中国民俗学会常务理事、副秘书长；中国社会史学会、明史学会理事。主要从事明清以来的基层社会史、民间文化史以及现代民俗学史的研究。出版有《吏与中国传统社会》等专著，《欧洲史学新方向》等译著，以及《明清华北庙会研究》等论文。

---

大约 70 年前，顾颉刚先生为了研究神道和社会，先后对北京朝阳门外的东岳庙和京西南的妙峰山香会做过数次田野调查，并和他的一些同事们一起，发表了一些开创性的成果<sup>①</sup>，这可以说是对东岳神系及其信仰的较早的科学探索。在这些成果中，就已经有学者指出，对碧霞元君的信仰，在北方民众中要比东

---

① 参见顾颉刚《顾颉刚古史论文集》第 1 册，第 68～74 页，中华书局，1988。《歌谣周刊》，1924 年第 50、61 号。《民俗》周刊，1929 年第 69、70 期合刊。

岳大帝更强<sup>①</sup>。实际上，通过普遍查阅明清以来的地方志，我们知道碧霞宫（包括娘娘庙、九天玄女庙等）主要存在于北方，东岳庙则普见于全国各地；前者主要分布于乡村，而后者则立足于作为统治中心的各级城市。这说明，自上古帝王的泰山封禅以来，东岳崇拜就更多地体现了国家信仰，而碧霞信仰则具有更多的民间性。在这里，本文试图对北京周边崇拜碧霞元君的各“顶”、东岳庙及其二者的关系略做探讨，并且通过各种祭祀群体之间的联系，折射出在北京这个首善之区民间信仰如何对官方信仰发生互动。

# 一

京师各顶，主要指北京城外几个有名的崇拜碧霞元君的寺庙，之所以称之为“顶”，是指“祠在北京者，称泰山顶上天仙圣母”<sup>②</sup>。清人则说得更具体：“祠庙也，而以顶名何哉？以其神也。顶何神？曰：岱岳三元君也。然则何与于顶之义乎？曰：岱岳三元君本祠泰山顶上，今此栖，此神亦犹之乎泰山顶上云尔。”<sup>③</sup>意思是说北京人把原来的泰山顶上的碧霞元君移植到这里，仍相当于在泰山顶上。关于碧霞元君信仰的概况，由于70多年前顾颉刚等人对妙峰山的研究而受到重视。近年来，由于妙峰山进香活动的复兴，学者们对妙峰山及碧霞元君信仰的兴

① 罗香林：《碧霞元君》，《民俗》周刊，第69、70期合刊，第5页。

② 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷三，第133页，“弘仁桥”。北京古籍出版社，1980。

③ 康熙二年四月十二日《中顶泰山行宫都人香贡碑》。《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第62册，第35·36页，中州古籍出版社，1991。

趣又重新恢复<sup>①</sup>。虽然在他们的研究中均提及明清北京的各项，但多数语焉不详。

从明清时期的记载来看，主要的碧霞元君庙有五个，即所谓“五顶”：

京师香会之盛，以碧霞元君为最。庙祀极多，而著名者七：一在西直门外高粱桥，曰天仙庙，俗传四月八日神降，倾城妇女往乞灵佑；一在左安门外弘仁桥；一在东直门外，曰东顶；一在长春闸西，曰西顶；一在永定门外，曰南顶；一在安定门外，曰北顶；一在右安门外草桥，曰中顶。……每岁之四月朔至十八日，为元君诞辰。男女奔赴，香会络绎，素称最盛。惟南顶于五月朔始开庙，至十八日，都人献戏进供，悬灯赛愿，朝拜恐后。<sup>②</sup>

其他记载与此大略相同，也有一些差异。这里讲西顶在长春闸西，但附近还有其他碧霞元君庙（如高粱桥），如：

碧霞元君庙在城外东南宏仁桥，成化时建。宏仁桥，元时呼为马驹桥。都人最重元君祠，其在麦庄桥北者曰西顶，在草桥者曰中顶，在东直门外者曰东顶，在安定门外

① 其中重要的研究成果有收于刘锡诚主编的《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》中的若干成果，如李露露：《清代〈妙峰山进香图〉》，刘守华：《论碧霞元君形象的演化及其文化内涵》，邢莉：《碧霞元君——道教的女神》等；还有美国历史学家 Susan Naquin 的长篇论文：The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site，见 Susan Naquin 和 Chun-fang Yu 主编的 Pilgrims and Sacred Sites in China，加利福尼亚大学出版社 1992 年版，第 333~377 页。另外还应提及北京师范大学中国民间文化研究所吴效群的未刊博士论文《北京的香会组织与妙峰山碧霞元君信仰》，1998。

② 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，第 17 页，“天仙庙”，北京出版社，1961。

者曰北顶，又西直门外高粱桥亦有祠。每月朔望，士女云集。<sup>①</sup>

这是说在高粱桥者非西顶。再如：

又有蓝靛厂，在都城之西，亦本局之外署也。万历三十六年，始建西顶娘娘庙于此，其地素洼下，时都中有狂人，倡为进香之说。凡男女不论贵贱，筐担车运，或囊盛马驮，络绎如织，以徼福焉。甚而室女艳妇，藉此机会，以恣游观，咸坐二人小轿，而怀中抱土一袋，随进香纸，以往进之，可笑也。<sup>②</sup>

此外，南顶也有类似的问题，如：

碧霞元君庙 臣按通志，庙在左安门外东南弘仁桥<sup>③</sup>，明成化中建。《春明梦余录》云：弘仁桥，元时呼马驹桥。今此庙曰大南顶，旧曰南顶，共五层，坊二，……在永定门外者曰南顶，有正德五年御制灵通庙碑，今日小南顶，康熙五十二年敕修。<sup>④</sup>

可知南顶也有大小两个。除了上述五顶（或说六顶）之外，明清京师附近吸引大批信众的碧霞元君庙还有若干，如“涿州北

① 孙承泽：《春明梦余录》卷六六，第12页下，“寺庙”。《四库笔记小说丛书》第3辑，上海古籍出版社，1993。

② 刘若愚：《明宫史》木集，第44页，“内织染局”，北京古籍出版社，1982。

③ “弘仁桥”，《文渊阁四库全书·春明梦余录》卷六十六作“宏仁桥”。——本丛书编者注

④ 励宗万：《京城古籍考》，第6页，北京古籍出版社，1981。

关、怀柔县之丫髻山，俱为行宫祠祀”<sup>①</sup>，通州的里二泗等等。

据前述，东顶的位置在东直门外，准确的修建年代不详，但已见载于《春明梦余录》，说明在明代肯定已经存在。南顶如上述有二，大南顶在左安门外东南弘仁桥或马驹桥，建于成化年间，明时最盛<sup>②</sup>；小南顶在永定门外“五六里，西向”，在永定桥以北，当建于正德五年或以前，《朝市金载》所记之“南顶”即此小南顶，而前者却已衰败。西顶在蓝靛厂，建于万历三十六年，或称其在“西直门外万泉庄”<sup>③</sup>，或称其在麦庄桥北（《春明梦余录》）、长春闸西（《帝京岁时纪胜》）等等，均指同一地<sup>④</sup>。该庙在明代称护国洪慈宫，于清康熙年间改称广仁宫。另外在高粱桥者也应比较出名，称天仙庙。北顶在安定门外，一说在德胜门内路东（《朝市金载》），一说在德胜门外土城东北三里许（《燕京岁时记》），除说在德胜门内者欠妥外，余均指一地。该庙亦建于明初<sup>⑤</sup>。中顶在今丰台区右安门外中顶村，旧说在右安门外草桥：“其在草桥者曰中顶，天启七年建，名普济宫”<sup>⑥</sup>。

但是，除了上述各顶外，还有一些庙也被民众列入“顶”之中。如崇祯十三年史可法撰文的《六顶进供圣会碑记》，其

① 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，第17页，“天仙庙”，北京出版社，1961。

② 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷二，“弘仁桥”，北京古籍出版社，1980年版，第133页记：“盛则莫弘仁桥者，岂其地气耶！”

③ 励宗万：《京城古籍考》，第6页，北京古籍出版社，1981。

④ 光绪《顺天府志》，“京师志十七·寺观二”，北京古籍出版社1987年版，第550页记：“长河麦庄桥之西为长春桥，度桥为广仁宫。”

⑤ “北顶娘娘庙坐落北郊二区北顶村一号，建于明宣德年间，属私建。本庙面积二十二亩一分，房殿四十二间；附属莹地十亩，香火地五亩……”见《1928年北平特别市寺庙登记》（档号J181-15-107），收于北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，第89页，中国档案出版社，1997。

⑥ 励宗万：《京城古籍考》，第6页，北京古籍出版。

中说：

都城之东朝阳关外二里许，有敕建东岳庙焉。盖自元时迄今，威灵赫奕，耸动中外。内贵宦戚，士庶人民，近而都城市会，远而村落隐僻，及诸善信男女，无不□□□□，不约而同，千古有如一日，盖甚盛事也。……边缘都中，善人□□，□茹素事神，备心向善。爰以□□□□进贡白纸六顶等会，捐诚不苟，力独不倦。……其年例进贡东岳大帝、娘娘金身，珍宝珠翠，冠服带履……等项，□□□□、弘仁桥、西顶、北顶、中顶懿前暨药王庙六处，进贡香楮供祀之仪，必先秉达于勾魂之司，以为神庆之祀典也。……<sup>①</sup>

这里的“六顶”似乎是加上了药王庙，而且表明了各顶与东岳庙之间的密切关系。另外清康熙四年春一个称“展翅圣会”的会首钱坦所立碑记说：

……有彼都人士钱应元于每年三月二十八日圣诞，进贡冠服展翅。……后稍有废弛而渐至冷落，而沈应科、李国梁……复为效尤，不忆世代迁移，人心有懈，苟不振而兴之，善行又将泯灭。钱宗仁续而光倡之，大为修举，子钱坦丕承先人，克绍前烈，相率同志，创为八顶圣会，可称善述善继者。……<sup>②</sup>

① 《白纸会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六一册，第19页，中州古籍出版社，1991。

② 《东岳大帝圣会碑记》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六二册，第49页。



该碑左右两侧分别刻有“八顶进贡展翅老会”和“沿途寺庙二百六十四处”字样。虽然碑文中未提祭祀包括哪八顶，但可肯定在通常五顶之外，还有若干重要庙宇被列入“顶”之中。同时也同样表明了这八顶与东岳庙之间的关系。

我们还可以看到有所谓“二顶圣会”，这个西华门四牌楼一带成立的进香组织，曾分别在东岳庙和蓝靛厂西顶立碑留记，似乎“二顶”是指东岳庙和西顶<sup>①</sup>；在东岳庙还有康熙三十年十月的一块《扫尘会碑》，碑的两侧文字分别是“九天、太乙、东岳三顶静炉掸尘老会”和“都城内外各城坊巷居住”<sup>②</sup>，指的更不包括崇拜碧霞元君的各顶；更有正阳门外猪市口粮食店的四顶圣会，其会碑立于东岳庙，但其四顶分别何指，于碑文中并无明载<sup>③</sup>。

由此我们可以知道，明清时期京师各顶虽以崇拜碧霞元君的五顶最为著名，但也有其他寺庙被称之为“顶”（还有我们尚未提及的、在清代非常繁盛的妙峰山金顶），但无论如何，这些顶都与朝阳门外的东岳庙发生了一定的联系，这些联系又是由那些祭祀进香组织促成的，而这正是我们关心的问题。

## 二

碧霞元君是东岳的女神，与东岳大帝有密切的关系，这一点毋庸置疑。对她的信仰虽然比泰山信仰后起，但在北方民众

① 《二顶圣会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六三册，第114、115、118、119页。

② 《扫尘会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六四册，第188—190页。

③ 《四顶圣会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六三册，第155页。

中的影响却比泰山信仰还大。顾炎武《日知录》有“论东岳”一篇，说泰山的“仙论起于周末、鬼论起于汉末。《左氏》、《国语》未有封禅之文，是三代以上无仙论也；《史记》、《汉书》未有考鬼之说，是元、成以上无鬼论也”。秦皇、汉武封禅泰山，是为祭祀名山大川，或望风调雨顺，长生不老，但汉以后泰山治鬼之说渐盛，所以东岳庙里要有 10 殿阎王和 72 司。三国时管辂对他的弟弟管辰说：“但恐至太山治鬼，不得治生人，如何？”<sup>①</sup>为了解决这个问题，一方面在泰山的方位上作文章，认为东方主生<sup>②</sup>；另一方面人们又利用民间泰山女的传说（见《搜神记》），逐渐创造了泰山的女神碧霞元君，保佑生育，治疗疾病，补足了泰山神的治生功能。或以恐怖威吓，或以仁慈感化，自然以后者更易得到民众、特别是肩负养育子女之责的女性的欢迎。

虽然碧霞元君在北宋时得到了统治者的册封，但在国家祀典中显然没有东岳泰山神的地位那样高。按明代国家祀典分大、中、小三类，其中岳镇海渎属中祀，洪武时规定春秋二祭，天子也要在祭日行礼；在此之外还有京师九庙之祭，其中就包括东岳庙，祭用太牢。弘治年间礼部尚书周洪谟等曾上疏说：对东岳泰山之神，“每岁南郊及山川坛俱有合祭之礼”，对京师的东岳庙的祭礼也沿袭了下来，因此提出“夫既专祭封内，且合祭郊坛，则此庙之祭，实为烦渎”，主张罢免，但没有得到批

① 陈寿：《三国志·管辂传》，卷二九，《魏书·方技传》第二十九，第 826 页，中华书局，1959。

② 光绪《顺天府志》，《京师志六·祠祀》，第 158 页，转引明英宗御制东岳庙碑记说：“天下之岳有五，而泰山居其东。民之所欲，莫大于生，而东则生之所从始。故书称泰山曰岱宗，以其生物为德，为五岳之尊也。”

准。同时我们发现，在国家祀典中，找不到碧霞元君的踪影<sup>①</sup>。检光绪《顺天府志》，东岳庙被列入《京师志·祠祀》部分中，而各顶的碧霞元君庙则被列入《京师志·寺观》部分之中，显然在制度的规定上二者是有别的，而后者是被官方视为民间信仰的。

东岳庙祭祀仪式的官方性质或“正祀”特征还可从参与者或支持者的身份等级上得到证明。在明代所立的碑中，无论由何人所立，撰文题额的都是高官显贵，即立碑者也往往是上层之人。如隆庆四年八月的《东岳庙圣像碑记》由原刑部侍郎郭惟清撰文，原工部侍郎王槐书写，湖广总兵、安远侯柳震篆额，述京师缙绅段时泰倡议更新庙貌，共有锦衣卫指挥、千户、御用监、御马监、内官监、司礼监、尚衣监、神宫监的太监参与。观其题名，除列名最上的发起者 22 人外，下列 5 名会首，再下为“信官”41 名、“信士”150 余名、“信女”80 余名（包括 5 名女会首）<sup>②</sup>。又如万历十八年三月的《岳庙会众碑》为南京礼部尚书王弘诲撰文，西宁侯宋世恩撰额，中书舍人谭敬伟书丹。

立碑者中，又尤以宦官这个群体最为突出。万历十九年的《岳庙会众碑》说：“中贵周公宽、李公坤、郭公进雅重岳山之神，鸠众二百余，于十六年创起会祀之礼”<sup>③</sup>；次年的《东岳庙会中碑》则讲“御马监太监柳君贵、彭君进……监局官凡若干

① 《明史》卷四七，“礼一”；卷四九，“礼三”；卷五〇，“礼四”，第 1225、1283、1309 等页，中华书局，1974。

② 《东岳庙圣像碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五六册，第 168~169 页。

③ 《岳庙会众碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五八册，第 2、3 页。

人，岁于神降之辰，张羽旗设供具以飨神”<sup>①</sup>；另有一碑阴题名中的领衔者为大名鼎鼎的司礼监秉笔太监魏朝<sup>②</sup>，这也就难怪可以请得动像翰林院修撰余继登、大学士王锡爵这样的名人来撰写碑文了<sup>③</sup>。

但即使是东岳庙这样的国家正祀也必须有民众的信仰活动作为基础。宛平城西有一东岳庙，“国朝岁时敕修，编有庙户守之。三月二十八日，俗呼为降生之辰，设有国醮，费几百金。民间每年各随其地预集近邻为香会，月敛钱若干，掌之会头。至是盛设，鼓乐幡幢，头戴方寸纸，名甲马，群迎以往，妇人会亦如之。是日行者塞路，呼佛声振地，甚有一步一拜者，曰拜香庙。有神浴盆二，约可容水数百石，月一易之，病目人虔卜得许，一洗多愈”<sup>④</sup>。朝阳门外的东岳庙碑文中也有类似的描述：“都城朝阳门外先年敕建庙宇一区，朝廷每岁遣官致祀，而祈祥禳袞，尤谆谆焉。以故都城人众事之典，无内外，无贵贱，无小大……”<sup>⑤</sup>，可见国家祀典与民间信仰并不完全相斥。

考虑到当时都城居民的社会构成，除了宫廷内的大量宦官外，还有许多人都与官府有着千丝万缕的联系。他们可能就是大大小小的官员，或者是他们的亲属；在具有一定经济实力和社会地位可以起会立碑的人中，不可能有太多平民百姓、特别

① 《东岳庙会中碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五八册，第21、22页。

② 《岳庙圣会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五八册，第36、37页。

③ 王锡爵撰文之碑为《东岳庙碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五八册，第23、24页。碑阴题名中除宦官以外，还有德妃许氏、荣嫔李氏等一千信女。

④ 沈榜：《宛署杂记》卷一七，第167页，“民风一”，北京出版社，1961。

⑤ 《供奉香火义会碑》（万历十三年），《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五七册，第134页。

是贫贱下层。即使是那些一般殷实富户，也需要拉拢宦宦太监，列名其上，以壮门面。天启四年有一《白纸会碑》，前面没有高官显贵撰文、篆额、书写的说明，碑文简陋，应属一般市民所立：“京都明时等坊巷有老善首锦衣牛姓永福，领众四十余载，今年末命男牛应科同妻王氏接续，领诸善信、各捐净资。”<sup>①</sup>此会虽属民间组织，但“锦衣”二字仍表明会首具有一定的身份。崇祯五年的《敕建东岳庙碑记》中说：“凡一切诸司善众，各有发心，会名不等，而崇文门外东南坊领众姓弟子卞孟春等起立白纸圣会，每岁四季进供……”<sup>②</sup>。这也应该是一个民间善会，但却能请来尚宝司卿王某撰文，如果不是会首有较高社会地位，至少也有意借此抬高自己。与地方社会不同，这也许就是京师这个天子脚下的“民间社会”的特色。

必须指出，入清以后，北京东岳信仰的民间化过程进一步加速。虽然政府对它日益重视，康熙和乾隆年间两次大规模修缮，“规制益崇”，甚至在皇帝谒东陵途中，也通常在这里“拈香用膳”<sup>③</sup>，但还是可以看到，由宦官所立的会碑、由高官显贵撰文题字的会碑大大减少，而一般民间香会的立碑明显增多。如康熙二十三年一碑文中写道：

……若届圣诞朔望之辰，士庶竭城叩祝者纷纷如云，神京远近，谁不瞻仰？由是众等鸠集诸善，在于西直门里小街口，诚起金牛圣会……。

① 《东岳庙四季进贡白纸圣会碑记》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第五九册，第154页。

② 《敕建东岳庙碑记》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六〇册，第41页。

③ 富察敦崇：《燕京岁时记》，第58～59页，北京古籍出版社，1983。

碑阴题名列正会首若干人某某，副会首若干人某某以及众信弟子等，没有任何职衔列于前<sup>①</sup>。另一康熙二十九年的碑文这样写道：

……而京师四民，老幼瞻仰，遐迩欢心。每逢朔望，大而牲帛，小而香烛，……尤虑人心久则懈，年深则泯，遂集同里之忠厚信心者，共成一会，攒印积金……。

署名“东华门外散司圣会众善弟子等同立”<sup>②</sup>，显然也是社区性的祭祀组织。其他如同年安定门大街中城兵马司胡同扫尘圣会所立碑亦与此相同。再有康熙五十五年所立《子午会碑》，两侧分署“京都西安门外土地庙诚起子午圣会”和“内外各城坊居住众善人等名列于后”。从碑阴题名来看，最上为信官会首共8人，全为赵姓，下列正、副会首各姓若干人，善会若干人，最后是本庙西廊住持某某、西安门外土地庙住持某某，可知这又不完全是社区性的祭祀组织，大概是由官宦之家赵氏为主要资助人、由西安门外土地庙出面组织的、跨居住区的香会组织<sup>③</sup>。与此类似的还有：

而盘香之会，则弟子三人率众自雍正十三年始接续，以至于今。……吾会中男女长幼九十余人，住居各地，同

① 《金牛圣会进香碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六四册，第52～53页。

② 《散司会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六四册，第144～145页。

③ 《子午会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六七册，第48、49、50页。

心共意。……<sup>①</sup>

这这也是一个跨居住区的祭祀组织，但不知是靠什么因素聚于一会之中。无论如何，尽管仍有署“大内钦安、大高二殿白纸老会”或请到大学士张迁玉题额的情况，表明官方色彩的持续，但清代民间祭祀组织介入的明显增多，也无疑是事实。

### 三

与此同时，祭祀碧霞元君的各项又情况如何呢？根据韩书瑞（Susan Naquin）的研究，明代创建的各项到清中期以后便先后衰落，其朝拜的盛况无法与乾隆后兴盛起来的金顶妙峰山相比<sup>②</sup>。虽然如此，清人如潘荣陛还是说“京师香会之盛，以碧霞元君为最”，励宗万也说“都人最重元君庙”，乾隆年间还对南顶和中顶进行过重修，这说明至少在清前期各项的香火状况还是差强人意的。而且，虽然情况有所不同，妙峰山金顶仍属碧霞元君崇拜浪潮的一个部分。

明清时期京师以及华北各地对碧霞元君的崇拜转热，也许与明清以来华北民间宗教中的“无生老母”信仰有某种关联。尽管罗教的祖师罗祖并没有明确直接地给出“无生老母”的概念，但已经暗示“祖即是母”的转化可能。我们看到，大谈“诸佛母，藏经母，三教母，无当母”的罗教经卷，正是《巍巍泰山深根结果宝卷》的《一字流出万物的母品第四》<sup>③</sup>。在晚清

① 《盘香会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六九册，第81页，中州古籍出版社，1991。

② Susan Naquin, 1992, p.349.

③ 参见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，第213页，上海人民出版社，1992。

的一些民间宗教组织中，在最高层的无生老母之下，还有对不同层级的圣母或老母等女神的信仰<sup>①</sup>。虽然无生老母这个至高神很明确地与碧霞元君不同，但这至少说明了当时民众对女神信仰的普遍需求。甚至康熙皇帝在为西顶所撰御制碑文中也说：“元君之为神，有母道焉”，“母道主慈，其于生物为尤近焉”<sup>②</sup>。其基本思路与民间对女神的崇拜是一致的。

自宋代以来，国家往往通过赐额或赐号的方式，把某些比较流行的民间信仰纳入国家信仰即正祀的系统，这反映了国家与民间社会在文化资源上的互动和共享：一方面，特定地区的士绅通过请求朝廷将地方神纳入国家神统面抬高本地区的地位，有利于本地区的利益；另一方面，国家通过赐额或赐号把地方神连同其信众一起“收编”，有利于进行社会控制<sup>③</sup>。尽管传说宋真宗时就赐号“天仙玉女碧霞元君”，尽管明清两代的统治者先后把一些神祇，纳入国家正祀，也先后对一些“淫祀”采取了禁毁的行动，但碧霞元君信仰始终没有被列入国家正祀之中。由于历代皇帝都在不同程度上对其持赞同或支持的态度，因此它或许可被视为一种“准正祀”，是一种被官方肯定的民间信仰。其之所以得到官方的肯定，除了它与正祀东岳信仰的密切

① 参见程献《晚清乡土意识》，第244页，中国人民大学出版社，1990。

② 于敏中等：《口下旧闻考》卷九九，第1640页，《郊坰》，北京古籍出版社，1981。

③ 关于这方面的中外研究成果，可参见蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》1997年，第8卷第2期，第187—219页。



关系外，还在于它在京畿地区的流行性和朝拜活动的无危险性<sup>①</sup>。

我们可以从各项的碑文中获取一些有关的信息。以康熙三十五年正阳门外猪市口百子老会立于中顶的碑文看，这是一个普通的社区性香会组织。碑阴题名有正、副会首各若干人、司房管事若干人，还有某门某氏等女性 140 人左右。但却有大学士张玉书篆额，翰林院官史夔、孙岳分别撰文和正书，可见民间信仰仍需要相当的官方色彩作为支持<sup>②</sup>。

西顶大概是各顶中香火最盛之处，留下的碑文也最多。从这个角度来看，它与东岳庙一东一西，遥遥相对，其他各顶都无法与之相比<sup>③</sup>，原来五顶所表现的传统宇宙空间格局似乎让位给了民众自身的信仰实践选择。从这里的碑文可以看出，虽然上述官方色彩依然保存，但其香会的民间组织性质仍是主要的。同时，尽管明清之际经历了改朝换代的巨大风波，北京又首当其冲，但对民众的原有信仰生活似乎影响有限。我们看到，崇祯九年一碑为光禄寺卿董羽宸撰文、宣城伯卫时春篆额，但碑阴题名之首为“京都顺天府宛大二县各城各坊巷居住总管会首……立”，后列正、副会首、众会首及会众的题名。碑侧则为

① 按王斯福的说法，官方宗教与民间宗教的区别之一，在于前者强调其行政层级，而后考强调神的灵力。依此，碧霞元君信仰当然是民间信仰。他还指出，这两者间有重叠的部分，即官方通过赐额、封号、建庙等方式将民间宗教纳入官方系统，这显然也符合碧霞元君信仰的情况。见 Stephan Feuchtwang, "School Temple and City God", in G. W. Skinner ed., *The City in late Imperial China*, Stanford University Press, 1977.

② 《中顶普济宫碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六五册，第 85～88 页。

③ 《西顶施茶碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六二册，第 62 页。碑文中说：“西顶距神京十五里许，接玉泉、凤凰诸山，其形势之耸秀、香刹之崔巍，实甲于诸顶。”

“在中城灵济宫南太仆寺街撒枝胡同总管香头等立”字样<sup>①</sup>。推测可能是各社区性的香会组织又在进香过程中形成一共同的香会联盟，选出总管会首为最高领袖，而此人可能就居住在撒枝胡同。

其他碑文同样说明许多有意思的问题。顺治十一年《泰山西顶进香三年圆满碑》是由德胜门迤南三圣庵老会所立，碑阴题名已模糊不清，由一在野官员篆额、撰文和正书，判断亦为民间组织<sup>②</sup>；类似的还有康熙十二年“宣武门里单牌楼坐香圣会正会首张汉等同立”的《西顶进香碑》<sup>③</sup>、康熙二十六年“阜城门里三条胡同进香圣会正会首任秉直、王黑子、王永寿、李哥、栗必才合会众等同立”的《西顶洪慈宫进香碑》<sup>④</sup>、康熙四十一年“西直门里西官园口坐香圣会香首曹国相众等同立”的《曹国相创善会碑》<sup>⑤</sup>等多种。它们中原来撰文、篆额的官绅列名都在碑阳最前，现在或列于文后，或干脆连邀请官绅撰文写字都免了。这多少表明，来碧霞元君庙进香的组织更富民间性质。

从各种碑文来看，进香者来自京城内外各个地区。由于清朝将汉民、汉官一律迁至外城，而内城居住者应该都是旗人，虽然可能共同信仰碧霞元君，但民族间的某种隔阂有可能妨碍

① 《西顶香会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六〇册，第75～77页。

② 《西顶进香碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六一册，第62～64页。

③ 《西顶进香碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六三册，第32～34页。

④ 《西顶洪慈宫进香碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六四册，第93～94页。

⑤ 《曹国相创善会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六册，第6～8页。

了前面提到明朝的那种跨社区的进香联盟组织的形成。康熙二十八年的一块《子孙进香圣会碑》，是由“顺天府大宛二县正阳门外各城坊巷子孙进香圣会当年正会首刘昌”等立的，碑文中称“大宛善信绅士刘昌等公起进香圣会”云云<sup>①</sup>，虽说明香会的发起人并非普通百姓，但这组织似乎是外城的汉人香会组织，因此在特殊的形势下也属于“民间社会。”而像前引曹国相创立的善会，从居住地区看，则应是旗人的香会组织；从题名来看，也有奴才、药师保、祖兴茂、三达子、鄂纳海、色勒、黑达子、索住、观音保这样的旗人姓名，但是碑文中开头便说“曹子国相，燕之清门庶人也。世居城西，尤好崇信佛教”，似会首又应是老北京的汉人。再回顾以前所举的进香组织，多在某城门里，从会首、会众的题名看，也不见有特别明显的旗人色彩，因此判断沿城门、城根一带居住的普通汉人并不一定被外迁干净，有相当部分的老居民留下来与旗人混居的可能性。

与东岳庙香会相比，信奉碧霞元君的香会组织确实多在城墙的边缘或外围。前引康熙八年的一个西顶进香碑文中明确说：“盖都中之会固甲天下也，而城西之会，复甲于都中。创之者，关之西北善信……。”甚至在西顶的一座《元宝圣会碑》两侧分别题为“山东济南府张丘县东二甲李凤”、“阜城关外六道口村西顶元宝圣会香首李凤等立”<sup>②</sup>。说明此人落籍在山东，却住在京师的阜外建立起香会组织。我们知道，在传统城市中，城市居民的身份等级高低是从中心向边缘逐渐递减的。从社会空间（social space）的角度看，城市中心往往由衙门或官僚住宅占据，

① 《子孙进香圣会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六四册，第121～123页。

② 《元宝圣会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六六册，第156页。

京师是天子所在之地，就更是如此，汉人在清虽被驱往外城，但汉官居住区仍在外城的北缘而接近内城；旗人虽在内城，但沿城门居住的往往是守城的旗丁及其家属。下等人以及外来人口更是多居城市边缘或城乡交界地带。因此就目前我们掌握的材料来看，可以说，有关碧霞元君的香会组织（包括本文没有涉及到的妙峰山香会）大多是远离社会等级上层或权力中心的民间社会建构，尽管由于在京师的缘故，或多或少地带有了官方的色彩。

另外值得一提的是，从西顶的碑阴题名来看，女性题名的数量引人注目。如前引顺治十一年碑，题名女性约有 70~80 人，占全部题名者的 30% 左右；康熙八年碑有 410 多人，占全部题名者的 80% 左右；曹国相碑有 170 多人，占全部题名者的 60% 多。这一方面说明碧霞元君的女神特征、她保佑生育和治疗疾病的功能特别吸引女性信众，另一方面，女性的积极参与正是明清民间宗教活动的特征之一，这反过来又证明了本文所论朝顶进香活动的民间性质。

#### 四

探讨明清时期信奉泰山神——东岳大帝和碧霞元君——的信仰组织及其活动在北京的表现，可能为学术界的相关讨论提供一个独特的个案。由于社会人类学和社会史通常论及的“社会”一词，是与“国家”相对应的一个概念，因此国家与社会之间的关系，特别是国家与“民间社会”的关系，就成为一个热门话题。研究民间信仰与基层社会组织的学者也从他们的角度切入其中，但由于他们（无论是历史学家、人类学家、民俗



这里来交流<sup>①</sup>。从碧霞元君庙与东岳庙在国家态度中的差别来看，这应该表现了在北京这个特殊的地方，一种民间信仰对一种国家信仰的顺从。

从碑文中我们看不到这种情绪的明显流露，但对东岳庙崇高地位的认可还是有迹可寻的。如康熙二十年正阳门外猪市口粮食店四顶圣会所立碑文中说：“盖五岳各□一区，必以岱岳为称首。帝位崇隆，宰制群物。”<sup>②</sup>又如康熙三十年一个三顶静炉掸尘老会所立碑文中说：“五岳于祀典皆等三公，而泰山之班次最贵。”<sup>③</sup>前面提到东岳庙有一碑两侧题为“八顶进贡展翅老会”和“沿途寺庙二百六十四处”，由此揣测，该会是连续朝拜八顶及沿途经过 200 多座寺庙之后，最后以东岳庙为目的地的，这也表明会众把东岳庙祭祀置于各顶之上。

通过学者们的研究，我们知道，虽然国家通过区分国家的正祀、民间的杂祀和“淫祀”，为神灵信仰划定了疆界，但是这种疆界的威慑力又与国家控制力的大小或是否可及有直接的关系。像东岳、关帝、城隍等虽被纳入国家信仰，在各地由官员定时祭祀，但在远离政治中心的地方或乡村，它们却被民众与其他杂祀鬼神同样对待。相反，在北京，不仅东岳庙，就是在北方各地称为娘娘、泰山老母和天仙的碧霞元君也被官方化了，敬神的香会往往要请著名官宦书写碑铭，以壮声色，这说明京

① 在西顶，我们看到有康熙十七年的《二顶圣会碑》。碑文中有“仰观诸岳，如华有洗头盆、蜀有捣帛石，元君其亦赞岱岳而流碣石者乎”等语，似乎也显示出作者认为碧霞元君相对泰山的辅助地位。同样是这个“西华门四碑楼二顶进香圣会”，同年也在东岳庙立碑。由于碑文中没有文字显示，故不知这是否表明这“二顶”指的是东岳庙和西顶。

② 《四顶圣会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六三册，第 155 页。

③ 《扫尘会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第六四册，第 188～190 页。

师民间社会所面临的官方影响和压力。

但是在另一方面，即使是在京师这样一个百官云集的地方，在天子脚下，在改令教化皆由此出的地方，民间社会的力量依然不可小觑。对民间香火极盛的碧霞元君信仰，皇帝不仅频繁赐额立碑，还派遣官员致祭，各种身份等级的官绅心甘情愿地为香会撰写碑文、篆额、书写，愿意把自己的一长串官衔爵位连带姓名镌刻在这些香会碑上。这充分显示出他们对这种民间信仰及其所显现的民间社会的力量的兴趣和重视。同时，也表明他们对这种民间信仰及相关活动的共享。

在这里，我们并不是试图暗示，在传统国家时代，国家与民间社会之间存在一种相对和谐的关系，实际上，这种国家的强力或者国家与社会的二元对立并不是到所谓现代民族—国家时代才凸显出来，在中国传统社会，专制君主始终试图通过各种手段控制和约束民间社会，面是想通过这个个案，说明在不同的地方，通过民间信仰表现出来的国家—民间社会关系，会有着相当不同的表现：在这里，民间社会利用了国家，国家也利用了民间社会；前者这样做的目的依然是为了自己的壮大，后者这样做的目的则仍是为了控制后者，只不过表现出来的不是激烈的冲突，而是温和的互动而已。

（原载《北京师范大学学报》，1998年第6期）

范 利 吴 英

## 社会民俗研究论文索引

---

一、为方便检索，以获得更多信息，本丛书为读者编撰了从 1901 ~ 2000 年这一百年间的中国民俗学论文索引，其中有论文、译文索引，也有专著及译著索引

二、索引编排的基本格式是：

(A) 论文、译文类：论(译)文名/作(译)者名/杂志名/出版年(期)

(B) 著作、译著类：专(译)著名/作(译)者名/出版社/出版年

三、索引体例：以编年为序，论文、著作及报刊杂志均不用书名号，并以公元纪年 1991 年 4 卷 3 期为：1991 (4·3)，”·” 前为卷数，后为期数、合刊的如：1987 年 3 期、4 期合刊的则标为 1987 (3 - 4)。

---

## 人 生 仪 礼

### 生育习俗

野人的生与死/崔载阳/民俗周刊/1928 (13 - 14)

翁源生产风俗/清水/民俗周刊/1928 (38)

富阳的生产风俗/叶镜铭/民俗周刊/1929 (74)

汉代婚丧礼俗考/杨树达/上海商务印书馆/1933 (10)

生育制度/费孝通/商务印书馆/1948

日月潭邵族的出生和育儿法/李卉/台大考古人类学刊/1956 (6)



- 婴儿周岁前旧俗/介逸/台北文物/1957(6·1)
- 溺女考/郑清茂/文星/1962(10·1)
- 台湾上著生育习俗/陈国钧/台北幼狮书店/1963
- 古时的分娩习俗/曹甲乙/台湾风物/1969(19·3-4)
- 中国产妇的禁忌行为——坐月子/钱琪/人类与文化/1975(5)
- 中国生育礼俗考/郭立诚/台北文史哲出版社/1979
- 台湾先住民的生育观/陈胜昆/健康世界/1979(44)
- “不洁”的中国妇女——经血与产后排泄物的威力与禁忌/Ahern, E. 著、王长华译/思与言/1982(19·5)
- 传统观念与习俗对孕妇的影响/周治惠/公共卫生/1983(9·4)
- 台湾的生命礼俗“出生、命名、成年礼、婚嫁、丧葬”/林衡道/南瀛文献/1985(30)
- 宋代杀婴弃婴习俗初探/刘道超/河池师专学报/1986(2)
- 福建古代溺婴习俗嬗变考/徐晓望/社会公共安全研究/1988(1)
- 聊城的拴娃娃与祀“张仙”/吴云涛/民俗研究/1988(2)
- 中国求子习俗类型/陶思炎/民间文学论坛/1988(3)
- 古今育儿习俗/张劲松/辽宁大学出版社/1988
- 论纳西族的传统生育习俗/杨福泉/云南社会科学/1990(1)
- “抓周图”与育儿风俗/王惠恩/文物天地/1990(2)
- 藏族神湖与生育信仰/林继富/民间文学论坛/1990(2)
- 生育食蛋习俗刍议/丛领滋/民俗研究/1990(2)
- 沙土布袋——一种特殊的育婴袋/张希忠、孙尔强/民俗研究/1990(2)
- 妇女产育风俗/宋兆麟/广西民族研究/1992(1)
- 闽西客家妇女祈子习俗评析/张泉福/龙岩师专学报/1991(1)
- 生——死——永恒的诱惑与恐惧：云南少数民族人生礼仪研究/王亚南、郑海/云南人民出版社/1991
- 清宫内“洗三”“弥月”“抓周”的风俗/唐瑞裕/故宫文物月刊/1991(9·6)
- 孕趣——生育习俗探微/宋德胤/中国青年出版社/1992
- 鲁南乡间的残子习俗/徐高潮/民俗研究/1992(4)
- 过山瑶养子习俗析论/黄方平/广西民族学院学报/1992(4)
- 论中国古代虐杀女婴的恶习及其对后世的影响/翟婉华/西北史地/1992(4)
- 近代溺女之风盛行探析/徐永志/近代史研究/1992(5)
- 汉族传统寄拜习俗述论/王守愚/民俗研究/1993(1)
- 论“孕育仪式”及其文化内涵/赵世林/云南民族学院学报/1993(1)

- 生育禁忌研究——生育文化研究之一/陈华文/浙江师大学报/1993 (3)
- 踩生·谢鹰·封手·刮眉——新晃侗族生育习俗/杨孟炎/怀化师专学报/1993 (3)
- 从一枚齐瓦当看古代齐地的祈子风俗/安立华/管子学刊/1993 (4)
- 麻油鸡之外——妇女作月子的重重情事/翁玲玲/台北 稻乡出版社/1994
- 论基诺族生育禁忌/杜玉亭/思想战线/1994 (1)
- 论湖北生产民俗的文化特征/萧放/中国民间文化/1994 (2)
- 三十年前天津人的生育观念、生育习俗/顾道馨/天津史志/1994 (3)
- 宋人生子不育风俗试探——经济性理由的检讨/刘静贞/大陆杂志/1994 (88·6)
- 安徽省贵池市茅坦乡山湖村的“踩马”与祈子民俗/王兆乾/民俗曲艺/1994 (90)
- 贵州少数民族传统文化对生育的影响及其对策/杨宗贵/贵州民族研究/1995 (1)
- 满族“祈子”习俗的文化背景及其形态/江帆/民间文学论坛/1995 (2)
- 台湾少数民族生育习俗/张崇根/民族学/1995 (3)
- 略述藏族妇女传统的婚育习俗和存在的问题/巴桑卓玛/民族研究/1995 (4)
- 云南少数民族传统文化对妇女生育健康的影响/方慧/思想战线/1995 (5)
- 产育趣俗三题/陶思炎/民俗研究/1996 (1)
- 宗法性的广西各少数民族生育习俗概论/陈雄章/桂林市教育学院学报/1996 (1)
- 中日育儿习俗比较研究/王际莘/民俗研究/1996 (2)
- 哈萨克族妇女生育习俗调查/周亚成/西北民族研究/1996 (2)
- 蒙韩产育礼俗比较/色音/东北亚论坛/1996 (2)
- 凉山彝族妇女婚育观的现代变化/冯敏/云南社会科学/1996 (2)
- 论传统的生育文化/李涌平/中国文化研究/1996 (2)
- 《红楼梦》与满族生育习俗/陈伯霖/黑龙江民族丛刊/1996 (4)
- 青海蒙古族妇女的生育习俗与生育观/苏依拉/民俗研究/1997 (1)
- 中原地区的生育婚俗及其社会文化功能/尚会鹏/民俗研究/1997 (2)
- 白族传统文化与妇女生育观/杨国才/云南师大学报/1997 (3)
- 中国生育、性、巫术/宋兆麟/台湾汉忠出版公司/1997
- 中国生育习俗的民族学解读/徐桂兰/民族研究/1998 (2)
- 中国蒙古族的生育模式及其影响因素分析/金阳荪、苏俐、梅长华/中国人口科学/1998 (2)
- 凉山彝族的求子仪式/蔡富莲/民间文学论坛/1998 (3)
- 试论满族育子习俗/李丽达/黑龙江民族丛刊/1998 (4)
- 中国重后的生育观与传统文化/蒋德学/贵州文史丛刊/1998 (6)
- 中国民间的生育信仰/王晓丽/社科文献出版社/1999

中国生育信仰/宋兆麟/上海文艺出版社/1999

南方古代少数民族婚育习俗面面观/方铁/民族艺术研究/1999 (1)

从田野调查看侏族传统生育文化存在的问题/杨筑慧/中央民族大学学报/1999 (2)

## 姓氏及命名习俗

混号/敬文/歌谣周刊/1925 (92)

关于命名的迷信/清水/民俗周刊/1928 (9)

中国古代父子祖孙同名考/刘盼遂/国学丛编/1931 (1)

汉朝的取名/钱南扬/民间月刊/1933 (7)

中国氏姓的起源及其流变/李则纲/中山教育馆季刊/1934 (1·2)

中国古代氏姓制度研究/袁业裕/上海商务印书馆/1936

名与字之研究/赵虚吾/大陆杂志/1950 (1·10, 12)

东南亚的父子联名制/凌纯声/大陆特刊/1952 (1)

先秦赐姓制度的商榷/杨希枚/中央研究院历史语言研究所集刊/1955 (26)

我国姓氏的由来和演变/陈明远/百科知识/1982 (3)

谈满族人以数目命名的习俗/庄吉发/满族文化/1982 (2)

古人的姓名及其称呼/张燊明/图书馆/1983 (1)

我国古代的姓和氏/朱永浩/临沂师专学报/1983 (3-4)

白族姓名初探/张锡禄/民族学研究/1983 (5)

蒙古族的姓名/乌兰/内蒙古社会科学/1984 (1)

苗族姓名与称谓/黄佳运/学术论坛/1984 (2)

春秋战国时代的姓氏制度/李向平/广西师大学报/1984 (3)

命名习俗/阮昌锐/今日中国/1984 (159)

古人名和字意义关系初探/吴泽顺/吉首大学学报/1985 (1)

贵姓何来/徐俊元等/河北科技出版社/1985

中国人的命名/曹志斌译/民俗研究/1986 (1)

苗族姓氏人名考/熊宝/贵州文史丛刊/1986 (2)

浅谈姓氏与民族/陈莉/吉首大学学报/1987 (2)

华夏民族的姓氏与华夏民族的历史发展/郑宝倩/语文研究/1987 (2)

汉晋之际人多单名的原因考察/王建/争鸣/1987 (3)

土家族姓氏起源演化考述/罗维庆/吉首大学学报/1988 (3)

客家妇女名字“妹”字再探/桂妹/三台杂志/1988 (17)

华夏姓名面面观/王泉根/广西人民出版社/1988

- 姓名形成探源/季家骥/大学文科园地/1988 (5)
- 姓名与中国文化/赵瑞民/海南出版社/1988
- 古人的名字与数字/籍秀秦/北京社会科学/1989 (2)
- 凉山彝族命名习俗及其社会特征/乌撒/民族学/1990 (3-4)
- 姓名与中华神秘文化关系初探/李明生等/西北大学学报/1990 (3)
- 试论姓名的显性意义与隐性意义——少数民族人名研究中的理论问题之一/纳日碧力戈/西藏民族学院学报/1990 (4)
- 略谈辽代契丹人的命名习俗/张国庆/民俗研究/1990 (4)
- 图腾名称与姓氏的起源/何星亮/民族研究/1990 (5)
- 鹏程万里、定国安邦——中国人的命名哲学/杨振良/国文天地/1990 (6·3)
- 僻、怪、恶、丑——古代命名中的一些特例/萧遥天/国文天地/1990 (6·4)
- 中国姓氏起源/史国强/山东大学出版社/1990
- 汉族人的取名与汉民族传统语言文化/黎辉亮/海南师院学报/1991 (1)
- 略谈辽代契丹人的命名习俗/张国庆/博物馆研究/1991 (2)
- 云南少数民族父子连名制新探/盖兴之/云南民族学院学报/1991 (3)
- 侗族亲从嗣名制研究/宇晓/贵州民族研究/1991 (4)
- 纳西族姓氏浅探/杨瑞芬/云南师大哲学社会科学学报/1991 (4)
- 先秦人名的几个问题/李学勤/历史研究/1991 (5)
- 我国古人的名字连贯/常善奎/文史知识/1991 (6)
- 山西人的乳名/潘家懿/吕梁学刊/1992 (1)
- 两周时代取名风俗初探/王泉根/中国民间文化/1992 (3)
- 壮族姓名演变轨迹考略/白耀天/广西大学学报/1994 (3)
- 朝鲜族女子起名习俗的文化意蕴/全信子/北方民族/2000 (2)
- 从姓氏来源看中英文化心理异同——萨满文化中的风神/孟慧英/民俗研究/2000 (3)

## 冠 礼

- 中国古代的成年礼/江绍原/晨报副刊/1926年(6月9日、12日、21日、23日、30日; 7月7日、9日、14日、26日、28日; 8月23日、28日; 9月1日、4日、9日)
- 我国古代冠制/逸/北平晨报艺圃/1935 (7月9日、13日)
- 古代冠服与民国服制/金鸣盛/中国新论/1935 (1·3)
- 历代成年制度考/美髯公/北平晨报艺圃/1935 (9月6日、7日、9日)
- “冠礼”新探/杨宽/中华文史论丛/1962 (1)
- 男性成年礼的功能探讨/许木柱/民族社会学报/1977 (15)

- 冠礼的起源及其意义/黄俊郎/孔孟学刊/1980 (19·2)
- 凉山彝族少女的换裙仪式/寒梅/历史知识/1981 (5)
- 奇特的成丁礼——隔离/下杰/民族文化/1982 (6)
- 漫谈中国人的成年礼仪及其功能/林荣泉/民俗曲艺/1986 (44)
- “成人礼”的来源、类型和意义/伊力奇/中央民族学院学报/1986 (3)
- 冠礼、笄礼与云南少数民族成年礼之比较/郑海/民间文学论坛/1991 (2)
- 成年礼的渊源与时代意义/徐福全/台北文献/1991 (95)
- 附:“成年礼”示范演出脚本
- 成年礼仪的文化内涵浅析/郑家志/思想战线/1991 (6)
- 中国古代的冠礼/周绚隆/民俗研究/1994 (1)
- 名·魂·命/易重廉/邵阳师专学报/1995 (1)
- 柯尔克孜人的起名风俗/张光汉/民族团结/1995 (1)
- 姓氏学与维吾尔人的姓氏问题/阿布都拉/语言与翻译/1995 (2)
- 满族命名纪念与“满族颁金节”/柳湖/满族研究/1995 (2)
- 论维吾尔人的姓名/阿布都热合甫/新疆日报/1995年3月7日
- 浅谈维吾尔人名及其种类/艾斯卡尔/语言与翻译/1995 (5)
- 彝族的姓名/阿措色子/成都/1995 (5)
- 姓氏与维吾尔人的姓氏探析/阿布都拉/语言与翻译/1996 (2)
- 中国早期姓氏制度研究/雁笑/河北科技出版社/1996
- 中华百家大姓源流/谢钧祥/中州古籍出版社/1996
- 藏族古代部族与藏族姓名浅谈/东主才让/北京图书馆馆刊/1997 (1)
- 河南省少数民族的来源与姓氏/任崇岳/大甲学刊/1997 (1)
- 东部方言苗族自称与姓氏来源考/吴晓东/怀化师专学报/1997 (2)
- 瑶族姓名研究/黄钰、黄方平/广西民族研究/1997 (2)
- 东乡族人名初探/马兆熙/甘肃民族研究/1997 (2)
- 达斡尔族姓氏与满汉文化/丁石庆/满族研究/1997 (3)
- 青海人名的特点及文化功能/任碧生/青海民族学院学报/1997 (3)
- 维吾尔族命名礼俗及其文化蕴涵/袁志广/西域研究/1997 (3)
- 浅析哈萨克族人名的时代特点/姜永刚/伊犁师范学院学报/1997 (4)
- 白族姓名文化探微/颜晓云、陆家瑞/云南社会科学/1997 (5)
- 基诺族姓氏研究/刘怡/思想战线/1997 (6)
- 中国姓氏形成概述和湖南姓氏简介及其特点/宋锐乔、倪少玉/湖南教育学院学报/1997 (6)

- 考朋稼与人名/刘绍恒/西南民族学院学报/1997 (6)
- 华夏姓氏考/石玉新、徐俊元、张占军/河北科技出版社/1997
- 姓名论/纳日碧力戈/社科文献出版社/1997
- 略说“姓”的由来/杨耀庆/汉中师范学院学报/1998 (1)
- 中华姓氏大观/范世忠/华夏文化/1998 (1)
- 中国姓氏研究之历史回顾/曹涛/江西教育学院学报/1998 (1)
- 姓的来源:从“因生以赐姓”谈起/庞子朝/文史知识/1998 (2)
- 畲姓变化考析/郭志超、董建辉/民族研究/1998 (2)
- 论世纪之交的维吾尔人名民俗的文化模式/袁志广、滕春华/语言与翻译/1998 (2)
- 藏族人名的佛教文化内涵/噶玛降村/中国西藏/1998 (3)
- 朵康藏族牧民的姓和名/瓦西·俄耶/西藏民俗/1998 (3)
- 《中国回族姓氏溯源》序/苏北海/回族研究/1998 (3)
- 命名制的变迁及其社会功能浅论/刘竹/云南师范大学学报/1998 (4)
- 论达斡尔、鄂温克、鄂伦春族人名与语言文化变迁及接触关系/朝克/黑龙江民族丛刊/1998 (4)
- 姓名·家谱·谱牒文化/欧远方/炎黄春秋/1998 (8)
- 回族姓名述论/杨万仁/西北第二民族学院学报/1999 (1)
- 村落婚与权力:威海资料偶得/王铭铭/民俗研究/1999 (1)
- 壮侗语诸族人名的命名法则探究/周俊/贵州民族研究/1999 (2)
- 民俗笔记(二章)索穷/西藏民俗/1999 (2)
- 周代女子的姓氏制度/张淑一/史学集刊/1999 (2)
- 论中国古史上的“姓”与“氏”/钱杭/学术月刊/1999 (10)
- 中国回族姓氏溯源/魏德新/新疆大学出版社/2000

## 婚姻惯制

- 婚嫁不必讲虚文/江雅轩/京话日报/1905年6月
- 古代嫁娶说/王明/雅言/1914 (1·11)
- 中国古代的妾/曾友豪/社会学杂志/1922 (1·2)
- 媵/杨筠如/国学论丛/1927 (1·1)
- 西南民族的婚俗/余永梁/国立中山大学语言历史研究所周刊/1928 (3·35)
- 两汉时代一夫多妻制之盛行/姜景斐/成大史学杂志/1929 (1·2)
- 妾制研究/关瑞梧/社会学界/1932 (6)
- 中国离婚法发达史/黄乃汉/社会学界/1933 (7)

- 淮安婚俗志/叶德均/民间月刊/1933 (2·6)
- 闽南婚俗琐谈/翁国梁/民俗周刊/1933 (120)
- 从汉到宋寡妇再嫁习俗考/董家遵/国立中山大学文史学研究所月刊/1934 (3·1)
- 中国婚俗之民俗学的研究/杨江松/东方杂志/1934 (31·11)
- 迎亲婚俗之研究/费孝通/社会学界/1934 (8)
- 闹新房/黄华节/东方杂志/1934 (31·20, 23)
- 中国婚姻风俗的检讨/陈邦言/文化建设/1935 (1·7)
- 论我国古代结婚的年龄/董家遵/社会研究季刊/1936 (1·2)
- 中国原始社会群婚制度论证/正文/天地人月刊/1936 (1·6)
- 我国收继婚的沿革/董家遵/社会研究季刊/1936 (1·2)
- 中国古代族外婚制研究/陈伟旋/文化建设/1937 (3·8)
- 赘婿制度考/陈凤远/经世/1937 (1·8)
- 康藏一妻多夫制之又一解释/徐益棠/边政公论/1941 (1·2)
- 吾国近代童养媳之法律学的研究/施绮云/社会科学论丛/1955 (6)
- 关于吾国近代法制上的妾之研究/施绮云/社会科学论丛/1956 (7)
- 从七出谈到三归——有关古代婚姻和经济制度的一些史料的讨论/杨希枚/大陆杂志/1965 (32·2)
- 金门的“一八制”婚姻陋俗/阎燕/政治评论/1966 (16·6)
- 双方交表婚制的数理结构/刘斌雄/中央研究院民族学研究所集刊/1976 (41)
- 我国古今冥婚习俗/马之骥/食货月刊/1976 (6·6)
- 魏晋婚礼研究/陈韵/台湾师范大学国文研究所集刊/1981 (25)
- 云南少数民族“异辈婚”初探/谭乐山/民族研究/1981 (6)
- 藏族婚礼习俗和婚礼习俗歌/许英国/青海社会科学/1982 (2)
- 略论云南少数民族的婚姻礼俗/阎粟/思想战线/1983 (2)
- 《孔雀东南飞》与古代婚姻习俗/孙续恩/孝感师专学报/1984 (1)
- 带有特殊性的旧上海婚俗/王贤森等/社会科学/1984 (2)
- 母系民族向父系民族过渡时期的产物——“不落夫家”等习俗剖析/林蔚文/史前研究/1984 (2)
- 古代百越地区婚姻习俗探讨/林蔚文/三月三/1984 (5)
- “放偷日”与辽女真婚俗/刘肃勇/社会科学辑刊/1984 (6)
- 我国古代的离婚形式——七出/马忆南/自修大学(政法)/1984 (8)
- 蒙古族婚姻形式及其习俗初探/王琦/西北民族学院学报/1985 (4)
- 洞房禁忌与压床习俗/木林/中央民族学院学报/1986 (1)

- 解放前贵州民族地区中的族外群婚制遗习索隐/吴永章/贵州史学/1986 (1)
- 我国古代婚令的考察/陶毅等/法学评论/1986 (1)
- 话说媒人/杨景敏等/民俗研究/1986 (2)
- 碧江白族勒墨人的婚姻习俗/刘龙初/思想战线/1986 (2)
- 傣族的从妻居和抢婚/张元庆/中央民族学院学报/1986 (1)
- 中国婚俗/吴存浩/山东人民出版社/1986
- 古代婚恋杂谈/李晖/黄山书社/1986
- 中国婚礼中颜色的象征与变迁/张文智/人类与文化/1986 (22)
- 关于婚礼的起源和演变/秋浦/云南社会科学/1986 (6)
- 古婚礼探寻/江重文/民俗曲艺/1987 (45)
- 婚礼中的器物象征/胡必华/民俗曲艺/1987 (45)
- 黎族女子“不落夫家”婚俗浅析/符和积/社会科学战线/1988 (2)
- 古代婚俗——“撒帐”和“撒豆谷”/刘桂秋/民俗研究/1988 (2)
- 《金瓶梅》婚丧礼仪考/陈昭/上海师大学报/1988 (2)
- 赵生博山夜间娶亲习俗的调查与分析/张登文/民俗研究/1988 (4)
- 从《仪礼·士昏礼》管窥古今婚礼/魏靖峰/中国语文/1988 (62·6)
- 论周代“同姓不婚”礼俗/李衡眉/齐鲁学刊/1988 (5)
- 中国各民族婚俗/俞顶贤主编/北方妇女儿童出版社/1988
- 春秋婚俗与儒家学派/蒋寿康/浙江学刊/1988 (6)
- 宋代婚俗研究/彭利芸/台北 新文丰出版公司/1988
- 从部分女旁字看汉民族古代婚俗/刘志基/民间文艺季刊/1989 (1)
- 从唐人小说看唐代婚俗/吴春福/台北 复文图书出版社/1989
- 神秘的女性王国——永宁纳西族的阿注婚姻及习俗/王承权、詹承绪/北方妇女儿童出版社/1989
- 北朝婚仪风俗及源流/李炳海/民间文艺季刊/1989 (3)
- 试论典妻风俗/叶丽娅/民俗研究/1989 (3)
- 10~13世纪蒙古人的婚俗特点/都兴智/辽宁师大学报/1989 (3)
- 嫁妆与婚妆/杨昌鑫/民间文艺季刊/1989 (4)
- 苗族的恋爱习俗及其群体意识/张应和/民族研究/1989 (4)
- 齐地妇女婚恋古俗谈/刘敦恩/民间文学论坛/1989 (5)
- 再论仲春之会/刘黎明/民间文学论坛/1989 (6)
- 婚俗趣话/龙生庭/光明日报出版社/1989
- 婚姻习俗考/吴尊贤/民俗台湾(中文版)/1990 (5)



- 共夫制与共妻制/宋兆麟/上海三联书店/1990
- 南北朝的婚姻形式/高诗敏/历史大观园/1990(1)
- 古代婚礼执雁新解/李衡昭/河南大学学报/1990(1)
- “洞房经”研究/陈华文/民间文艺季刊/1990(3)
- 中国婚礼的产生与演变/王玉波/历史研究/1990(4)
- 金代女真族“妻后母”说考辨——兼论女真族宗族接续婚/邓荣臻/北方文物/1990(1)
- 中国传统婚俗中的迷信因素/张庆捷/晋阳学刊/1990(2)
- 入赘婚初探/武普照/山东教育学院学报/1990(3)
- 五行八字婚姻观探析/刘道超/社会科学家/1990(3)
- 西南民族的抢婚习俗浅析/邓立木/中央民族学院学报/1990(2)
- 中国婚俗文化/杨正义、马成俊/辽宁大学出版社/1990
- 指腹为婚/朱樱子/民俗台湾(中文版)/1990(1)
- 谈谈先秦的聘礼/张庆/文史知识/1990(2)
- 媒人琐谈/马成俊/青海民族学院学报/1991(2)
- 从《诗经·国风》看周人婚姻习俗/蒋传鹏/荆门大学学报/1991(1)
- 论西周春秋的婚姻礼仪及其社会功能/张彦修/河南师大学报/1991(2)
- 试论中国古代的婚姻六礼及其实质/翟婉华/兰州学刊/1991(2)
- 婚俗中的巫术信仰/和少英/黑龙江民族丛刊/1991(4)
- 闽南婚俗中的“跨火薰”仪式试解/赖亚生/民间文学论坛/1991(3)
- 闽台婚俗/福建省民俗学会/厦门大学出版社/1991
- 氏族内婚禁忌探源/朱建军/中国社会科学/1991(4)
- 试析当代上海城乡择偶习俗/欧粤/中国民间文化/1991(3)
- 媒人的称谓及特点/徐匄/文史知识/1991(9, 10)
- 试析土家族婚俗中的“插花披红”——兼谈民俗社会功能的利用/段超/贵州民族学院学报/1992(2)
- 中国古代妇女再嫁习俗探微/龚维玲/民俗研究/1992(3)
- 从妇女守节看贞节观在中国的发展/蔡凌虹/史学月刊/1992(4)
- 蒙古族婚俗的游牧文化特征/邢莉/满族研究/1992(4)
- 川南苗族婚嫁消费的过去和现在——44年前后比较研究/郎伟/西南民族学院学报/1992(4)
- 试论我国的婚嫁奢办习俗及其改革/林国严/广西师大学报/1992(3)
- 早婚简论/熊小琴/中南政法学院学报/1993(1)
- 略论闹房习俗/盛义/民俗研究/1993(1)

- 试论中国古代的冥婚习俗/楚夏/民间文学论坛/1993 (2)
- 中国各民族不落夫家婚俗的比较研究/王承权/民族研究/1993 (6)
- 姻缘·良缘·孽缘——中国民间婚恋习俗/李蓉踪/四川人民出版社/1993
- 古代婚礼中的“抱鸡”风俗/汤志成/历史大观园/1993 (6)
- 先秦新婚习俗的多元性及其演变——《仪礼》、《诗经》对比研究/李炳海/学术论丛/1994 (2)
- 婚姻“六礼”的文化内涵/刘昌安等/汉中师院学报/1994 (2)
- 说婚俗中的“遇雨则吉”/王业林/兰州大学学报/1994 (3)
- 北京民间婚姻礼俗/朱琪编选/民国档案/1994 (3)
- 从明代墓志谈江西地区的婚姻习俗/李萍/南方文物/1994 (3)
- 撒帐婚俗述略/康弘/民间文学论坛/1994 (3)
- 同心结风俗考辨/金金南/东南文化/1994 (5)
- 论中国传统婚姻陋俗的特征/梁景和/辽宁师大学报/1994 (5)
- 中国婚俗文化/盛义/上海文艺出版社/1994
- 梅山文化中的生死婚嫁风俗/马少侨/邵阳师专学报/1995 (1, 3)
- 槃僊族的婚俗/王德贵、刘彦、季国才/四川日报/1995年1月7日
- 北朝妇女再婚考述/赵志坚/民俗研究/1995 (1)
- 我国阿尔泰语系诸族的收继婚述略/冯继钦/龙江社会科学/1995 (1)
- 解放前朝鲜族婚姻程序习俗及其演变/车明淑/延边大学学报/1995 (1)
- 初论两种特殊的藏族古代婚姻形式/扎德次平/西藏研究/1995 (1)
- 西藏阿里地区土地地区的婚姻习俗/洛桑·沙吉著, 向红笏译/西藏民俗/1995 (1)
- 娶新郎/唐芳耀/民族团结/1995 (1)
- 客家“等郎妹”婚俗的研究意义/李泳集/岭南文史/1995 (1)
- 瑶族婚碑/王崇权/贵州文史天地/1995 (1)
- 鄂西土家族苗族自治州婚俗及违法婚姻情况调查报告/陶毅、秦桂莲、邓鹤/民族理论研究/1995 (1)
- 临夏回族婚俗/丁克家/民族/1995 (1)
- 纳西族的婚姻家庭与亲属称谓/和发源/云南民族学院学报/1995 (2)
- 色达牧区的嫁妆和聘礼——川西藏族牧区的人类学专题调查之一/格勒、海森、嘎·达哇才让/中国藏学/1995 (2)
- 苗族婚制考/任新福/民族论坛/1995 (2)
- 西藏城乡居民的择偶与婚姻/马戎/西北民族研究/1995 (2)
- 陈埭丁氏回族婚姻形态的历史考察/庄景辉/回族研究/1995 (2)

- 裕固族婚俗与西蒙古婚俗的比较研究/贺卫光/甘肃民族研究/1995 (2)
- 蛊药与婚忌/唐楚臣/山茶/1995 (2)
- 早期满族婚姻家庭形态/王冬芳/北方民族/1995 (2)
- 丽江口村纳西族的“跑婚”情况调查/习煜华/民族学/1995 (3)
- 从家谱看贵州少数民族的特异婚俗/潘世仁/贵州文史丛刊/1995 (3)
- 试论苗族妇女的婚姻自主权/蒋德学/贵州文史丛刊/1995 (3)
- 清太祖太宗时满蒙婚姻考/刘澍/故宫博物院院刊/1995 (3)
- 匈奴婚姻习俗论/舒顺林/阴山学刊/1995 (3)
- 新晃侗家婚恋习俗/姚源东/怀化师专学报/1995 (4)
- 古朴的诚挚的苗族婚俗/张成坤/风景名胜/1995 (4)
- 景颇族婚丧习俗/修世光/地理知识/1995 (4)
- 云海中的奇婚女性——哈尼族女性/史军超/云南教育出版社/1995
- 情趣盎然的回族婚俗文化/丁一波/华夏文化/1995 (5)
- 土家妹子好“哭嫁”/木根/旅游天地/1995 (6)
- 裕固族解放前的婚俗/高启安/北方民族文化遗产研究论集/1995
- 小妾史/王绍玺/上海文艺出版社/1995
- 细说族际婚：对近年来中国族际婚现象的观察录/方素梅/民族团结/1995 (12)
- 汉族婚礼习俗/蓝翔/民俗研究/1996 (1)
- 试论近代广西民族地区婚姻形态的宗法性/陈晓江/桂林市教育学院学报/1996 (1)
- 青海撒拉族婚俗文化/鸿文/青海民族研究/1996 (1)
- 青海土族婚俗文化/园林/青海民族研究/1996 (1)
- 天祝藏族婚礼习俗/华锐·东智/西北民族研究/1996 (1)
- 民国初年的婚俗变革/罗检秋/妇女研究论丛/1996 (1)
- 梅山文化区的一幅生动画卷：隆回花瑶婚俗/铁鹰/邵阳师专学报/1996 (1)
- 瑶族《过山榜》中的婚姻文化/黄志辉/广西民族研究/1996 (2)
- 青海回族婚俗文化/福尔人/青海民族研究/1996 (2)
- 黔南州少数民族早婚、近亲结婚的调查分析/饶辉/贵州师范大学学报/1996 (2)
- 青海藏族婚俗文化/恽愫/青海民族研究/1996 (2)
- 儒家思想与韩国婚丧习俗/姜文华、洪杰/民俗研究/1996 (2)
- 回族婚俗述论/徐晓萍/西北民族学院学报/1996 (3)
- 苗族婚趣/蓝子华/旅游导报/1996年3月1日
- 青海和硕特蒙古人婚姻及其习俗调查/苏依拉/青海民族学院学报/1996 (3)
- 清帝大婚礼的文化诠释/刘澍/中国文化研究/1996 (4)

- 摩梭族婚俗纠谬/金茹贝玛/中华女子学院学报/1996 (4)
- 青州满族婚俗/李凤琪、唐玉民/民俗研究/1996 (4)
- 费县婚俗/蒋雪/民俗研究/1996 (4)
- 鲁南婚俗二题/朱道来/民俗研究/1996 (4)
- 基诺族婚恋习俗的心理内涵/牛江河/中央民族大学学报/1996 (6)
- 安定壮族婚姻制度研究/韦成球/广西民族研究/1997 (1)
- 三都县普安镇苗族婚俗禁忌调查报告/吴晓蓉/黔南民族师专学报/1997 (1)
- 宁巴的一妻多夫制婚姻/(美)南希著,刘径华译/西藏民俗/1997 (1)
- 甘南藏区的婚俗/州塔/西藏民俗/1997 (1)
- 匈奴婚姻习俗论/舒顺林/民族艺术/1997 (1)
- 卓尼藏族婚礼纪实/散人/西藏民俗/1997 (1)
- 土家族婚俗插花披红及文化物质浅论/朱世学/民族论坛/1997 (1)
- 婚姻媒介的演变及其包蕴的文化内涵/张国强/辽宁大学学报/1997 (1)
- 传统婚嫁情致与戏剧程式/王长安/戏剧艺术/1997 (1)
- 嘉绒藏族婚仪与原始苯教仪轨/宋友成/西藏研究/1997 (1)
- 裕固族婚俗中的“尧达”及《尧达曲格尔》/贺卫光/西北民族研究/1997 (1)
- 安定瑶的新婚之夜/蓝炳昌/广西民族研究/1997 (2)
- 满族婚姻制度及其礼俗/王宏刚/北方民族/1997 (2)
- 新疆墨玉县维吾尔婚俗及其文化蕴涵述论/袁志广/西北民族研究/1997 (2)
- 酸汤苗婚嫁习俗/吴才礼/怀化师专学报/1997 (2)
- 苗族试婚制度初探/潘世仁/中央民族大学学报/1997 (2)
- 福建惠东长住娘家习俗的历史透视/郭志超/民俗研究/1997 (2)
- 毛玉村藏族的婚姻习俗/慈贵华/西藏民俗/1997 (3)
- 白马藏族婚俗概述/格桑卓玛/西藏民俗/1997 (3)
- 沅陵白族哭嫁习俗/钟玉如、唐圣清/怀化师专学报/1997 (3)
- 回族民族内婚姻制度的心理内涵/马平/青海民族学院学报/1997 (3)
- 蒙古族戏耍新郎婚俗谈/王国志/黑龙江民族丛刊/1997 (3)
- 土家族民谚中的婚姻观/田茂军/吉首大学学报/1997 (3)
- 中原地区“闹房”习俗的社会功能及其变化/尚会鹏/民俗研究/1997 (3)
- 蒙古族婚礼的形成与婚礼祝词/赵永铨/内蒙古社会科学/1997 (4)
- 青海婚姻仪式歌与民俗事象谈数/许英国/青海民族学院学报/1997 (4)
- 吴地鼠婚俗信与艺术/马昌仪/民间文学论坛/1997 (4)
- 畲族婚俗类型辨:兼与陈华文等同志商榷/雷陈鸣、蓝德生/中南民族学院学报/1997 (4)

- 礼县回族地域内婚调查发微/虎右泽/回族研究/1997(4)
- 简论青海藏族妇女的婚姻历程/拉毛措/青海社会科学/1997(6)
- 元杂剧呼妻为“大嫂”与兄弟共妻古俗/康保成/扬州大学学报/1997(6)
- 非裔美国人的婚礼习俗/张素初/编译参考/1997(8)
- 德昌傈僳族根绝血缘婚姻/宋明/民族/1997(9)
- 当今摩梭人的“走婚”/杨德广/社会/1997(10)
- 浅谈青海藏区几种特殊的婚俗及其社会功能/桑才让/西藏研究/1998(1)
- 从婚姻家庭看畲族妇女的社会地位/雷伟红/中南民族学院学报/1998(1)
- 哈尼族奔车人婚姻、家庭形态透视/毛佑全/民族艺术研究/1998(1)
- 抢婚风俗争鸣录/叶涛、吴存浩/广西民族学院学报/1998(1)
- 达斡尔族的婚姻家庭制度及其演进/沈斌华、高建纲/广播电视大学学报/1998(1)
- 婚嫁与新娘：一个历史民俗学的考察/钟年/民俗研究/1998(1)
- 新娘：一种中介状态：土家族婚俗所体现的女性观/李霞/民俗研究/1998(2)
- 女儿国的走婚者/拉木·嘎叶萨/民族艺术/1998(2)
- 从“粤人蓄婢”说开去——关于奴婢角色的风俗史话/钟年/广东民俗/1998(2)
- 回族婚姻择偶中的“妇女外嫁禁忌”/马平/西北民族研究/1998(2)
- 辽宁农村满族婚俗的变化：以两户三代人的婚俗为例/何博滢/满族研究/1998(3)
- 老北京婚礼中的满族习俗/瀛生/世纪/1998(3)
- 从《蒙古秘史》看科尔沁婚俗的历史踪迹/唐海胡/内蒙古师大学报/1998(3)
- 楚雄彝族的婚恋习俗/李晓莉/云南民族学院学报/1998(4)
- 元代蒙古族的婚姻习俗及其变化/秦新林/殷都学刊/1998(4)
- 《古兰经》婚配生殖喻象及其广阔的民俗文化背景/王政/喀什师范学院学报/1998(4)
- 卫拉特婚礼中“夺羊皮抛羊头”习俗之内涵/那·舍敦扎布/内蒙古大学学报/1998(4)
- 固定专偶走婚：永宁摩梭人婚姻的当代变迁/和坤华/浙江学刊/1998(5)
- 中国传统婚礼中的“奠雁”习俗/曾昭聪/文史杂志/1998(5)
- 中国文史里的寡好/钟年/台湾 国文天地/1998(13·12)
- 从卫拉特婚俗中“赭色哈达”谈起/纳·色登扎布/内蒙古社会科学/1998(5)
- 辽宋西夏金时期少数民族的婚姻制度与习俗/张邦炜/社会科学研究/1998(6)
- 穿越金沙江：走婚和伙婚家庭记实/宋兆麟/云南大学出版社/1999
- 湖北婚俗用“鞋”的文化简析/何红一/楚俗研究第三集/1999
- 清末民初婚俗的演变述论/梁景时/山西师范大学学报/1999(1)
- 青海藏族独特的婚俗及其社会作用/桑才让/青海社会科学/1999(1)
- 感受雷壁谈婚/彭兆荣/民俗研究/1999(1)

- 卓尼恰盖、斜藏地区“斡阁玛夏”习俗初探/桑吉才让/西藏民俗/1999 (1)
- 古代的媒妁/吴秀华/中国典籍与文化/1999 (1)
- 飘逸密林的恋歌：看哈尼人怎样寻找爱情/杨万智/民族艺术/1999 (1)
- 黄梅戏中的迎亲育子习俗/桂遇秋/黄梅戏艺术/1999 (1)
- 从敦煌《放妻书》看唐代婚姻中的和离制度/张艳云/敦煌研究/1999 (2)
- 中原五村上门女婿及其社会地位问题/尚会鹏/民俗研究/1999 (2)
- 土家族的婚恋习俗/张应斌/贵州民族研究/1999 (2)
- 《国风》婚俗论/曲杏春/徐州师范大学学报/1999 (2)
- 贵州居都佬族婚姻个案研究/吴秋林/贵州民族研究/1999 (2)
- 试论惠东妇女“长住娘家”婚俗的起因/吴春明/民族研究/1999 (2)
- 压新床、抹黑脸、打腊丹：中原婚俗管窥/高珊珊/民间文化/1999 (2)
- 走近鄂温克族婚礼/汪立珍/民间文化/1999 (2)
- 白裤瑶族的“鸡时”婚姻/陆军、徐金文/民族艺术/1999 (3)
- 云南少数民族婚嫁家庭的变迁：以傣族、彝族、纳西族为例/乔亨瑞/学术探索/1999 (4)
- 浅谈泽库牧民的婚姻家庭生活/拉毛措/青海社会科学/1999 (5)
- 论契丹社会的等级婚姻/田广林/内蒙古社会科学/1999 (5)
- 民国时期农村婚姻论财规则初探/高石钢/社会科学战线/1999 (5)
- 织金场苗族婚礼解说/王红光/贵州文史丛刊/1999 (6)
- 浅谈土族独特的婚姻习俗及其社会影响/张成志/青海民族研究/2000 (1)
- 明清台湾高山族的婚俗文化/陈伟明/黑龙江民族丛刊/2000 (1)
- 达斡尔族传统婚姻习俗/毅松、阎沙庆/黑龙江民族丛刊/2000 (1)
- 藏民族的上葬及禁忌心理/张世文/西藏民俗/2000 (1)
- 北方游牧民族的绿色情结——关于树葬的文化内涵/郑国鸾/民间文化/2000 (2)
- 广西汉代厚葬习俗研究/林强/广西民族研究/2000 (2)
- 中国婚礼仪式史略/曲彦斌/民俗研究/2000 (2)
- 藏区的几种独特婚俗/旦秀英/西藏民俗/2000 (2)
- 壮族妇女的婚俗与生育/傅慧明/学术论坛/2000 (2)
- 黔东南苗族婚俗的变化/杨昌萍、徐海兵/贵州师大学报/2000 (3)
- 中华民俗丛书——闹洞房/尚会鹏/中央民族大学出版社/2000
- 中华民俗丛书——抢婚/叶涛、吴存浩/中央民族大学出版社/2000
- 彝族丧葬文化变迁浅析/邓立本/思想战线/2000 (4)

## 丧葬惯制

- 周代丧制概略/汪章才/史地学报/1925 (3·5)
- 为长子服辨/马其昶/民彝/1927 (1·3)
- 庶子为其母党服辨/马其昶/民彝/1927 (1·3)
- 葬期论/马其昶/民彝/1927 (1·4)
- 火葬考/柳诒征/史学杂志/1929 (1·3)
- 汉代表葬制度考/杨树达/清华学报/1932 (8·1)
- 古今丧仪之比较研究/郭昭文/历史科学/1933 (1·1~2)
- 三国时代的丧葬礼/余维炯/正风半月刊/1936 (3·4)
- 风水与葬埋/陈怀楨/社会研究季刊/1937 (1·3)
- 处置死尸的办法/吴宗慈/民俗季刊/1937 (1·2)
- 契丹民族丧葬制度之变迁及其特点/刘铭恕/中国文化研究/1941 (1)
- 纸冥器的起源/杨宽/文物周刊/1947 (39)
- 周代殉葬问题/荣孟源/新建设/1951 (4·6)
- 东南亚的洗骨葬及其环太平洋的分布/凌纯声/中国民族学报/1955 (1)
- 中国古代殉葬考/何建民/大陆杂志/1956 (13·5)
- 宋元时代的火葬/徐苹芳/文物参考资料/1956 (9)
- 台湾山地各族丧葬制度调查/陈国钧/新社会/1961 (13·9, 10, 11, 12; 14·1, 2, 4)
- 挽歌考/蔡懋堂译/中华文化复兴月刊/1976 (9)
- 古代南方少数民族悬棺葬俗/曾文琼/西南民族学院学报/1981 (2)
- 贵州悬棺葬族渊源初探/康健文/贵州社会科学/1981 (3)
- 试析宁蒗纳西族的葬俗/王承权/思想战线/1981 (4)
- 彝族古代葬俗初探/黄承宗/贵州民族研究/1982 (1)
- 苗族的招魂风俗与屈原的招魂作品/龙文玉/吉首大学学报/1982 (1)
- 荔波县瑶麓瑶族的岩洞葬/席克定/贵州民族研究/1982 (1)
- 捡骨葬——壮族主要的葬制/梁敏/民族研究/1982 (6)
- 我国古代北方各族葬俗试析/孙进己等/东北师大学报/1982 (3)
- 卫拉特蒙古族丧葬习俗溯源/王琦/甘肃民族研究/1982 (3)
- 从民间故事看川南悬棺葬的族属/杜品光/民族学研究/(第4辑)/1982
- 试谈我国东南地区悬棺葬的几个问题/林华东/民族学研究(第4辑)/1982 (4)
- 中国陵墓制度的变迁/杨宽/安阳师专学报/1983 (1~2)
- 论悬棺葬的起源地和越人的海外迁徙/石钟健/贵州社会科学/1983 (1)

- 我国古代屈肢葬俗研究/容观复/中南民族学院学报/1983 (2)
- 旧石器晚期红土随葬及其原始宗教意义/张寿祺/世界宗教研究/1983 (2)
- 天葬与现代藏族的宗教信仰/常霞青/甘肃民族研究/1984 (1-2)
- 简论藏族的丧葬与禁忌/安世兴/民族研究/1984 (3)
- 彝族丧葬仪式及其歌舞/海来木呷等/民族文化/1984 (6)
- 谈谈同性埋葬习俗/夏之乾/史前研究/1984 (4)
- 广西壮族先祖的屈肢蹲葬/覃彩銮/民族文化/1985 (2)
- 谈谈我国少数民族地区丧葬习俗的改革/夏之乾/民族研究/1985 (3)
- 瓮棺葬、船棺葬、树葬/陈明芳/历史大观/1985 (10)
- 布依族丧葬中的砍牛习俗试探/周国茂/民俗研究/1986 (1)
- 西藏丧葬风俗的演变及其原因/张窗/西藏研究/1986 (2)
- 打墓溯源/刘德谦/社会科学战线/1986 (3)
- 魏晋薄葬考论/魏鸣/南京大学学报/1986 (4)
- 中国石棺葬俗的讨论与研究/林向/民族研究动态/1987 (1)
- 秦公墓为什么朝向东方?——谈谈墓葬的朝向问题/叶文宪/历史教学问题/1987 (1)
- 我国古代的人殉和殉节/顾德融/中国史研究/1987 (2)
- 民间丧俗中的纸扎艺术/潘鲁生/民族艺术/1988 (1)
- 从民族学材料探溯由“墓”到“坟”的演进/夏之乾/广西民族研究/1988 (1)
- 中国丧葬与文化/罗开玉/海南人民出版社/1988
- 天葬起源之探索/熊坤新等/西藏研究/1988 (3)
- 从民族学资料看广西地区越人葬俗/叶浓新/贵州民族研究/1988 (3)
- 泛谈古人的招魂礼俗/李君山/历史月刊/1988 (9)
- 中国上古时期的招魂仪式/李炳海/世界宗教研究/1989 (2)
- 中国古代丧服制度的产生、发展和定型/李玉洁/河南大学学报/1989 (4)
- 先秦诸子丧葬观念的若干考察/夏露/北京师范大学报/1989 (5)
- 中国古代守丧之制述论/丁凌华/史林/1990 (1)
- 中国古代挽歌考/谭思健/江西教育学院学报/1991 (1)
- 苗族丧祭/织金县民族事物委员会/贵州民族出版社/1991
- 由丧葬服饰看中国人的死亡观/林政言/国文天地/1991 (6·8)
- 金代表俗考/张英/博物馆研究/1992 (2, 3)
- 墓葬与生死——中国古代宗教之省思/蒲慕州/台北 联经出版公司/1993
- 略谈藏族的葬俗及其渊源/闵文义/兰州大学学报/1992 (1)
- 论宋代火葬盛行的原因/徐吉军/中国史研究/1992 (3)



- 周代殡礼/胡新生/中国史研究/1992(3)
- 招魂考——古代丧葬文化研究之三/谭思健/江西教育学院学报/1992(13·3)
- 殡葬习俗指南/向明生/上海文化出版社/1992
- 中国丧葬礼俗/吴汝祚/中国民间文化/1992(4)
- 中国信仰伊斯兰教各民族丧葬习俗考/高永久/民族研究/1993(2)
- 朝鲜族先民的丧葬习俗/朴钟锦/北方民族/1993(3)
- 广东葬俗——露葬/黄亦华/汉声/1993(52)
- 唐代的厚葬之风/牛志平/文博/1993(5)
- 中国穆斯林陵墓建筑布局比较研究/高永久/中央民族学院学报/1993(6)
- 周代丧葬礼仪中的史前文化因素/常金仓/山西师大学报/1994(1)
- 西藏高原远古丧葬习俗的古史传说之考察/霍巍/西藏研究/1994(1)
- 从民间丧葬习俗看中国人的生死观/王娟/中国典籍与文化/1994(2)
- 魏晋薄葬成因的考察/刘选等/甘肃社会科学/1994(2)
- 谈谈我国民族地区的多人合葬/夏之乾/黑龙江民族丛刊/1994(2)
- 夜郎“套头葬”试探/张合荣/贵州民族研究/1994(2)
- 古齐葬俗/郑杰文/民俗研究/1994(2)
- 汉代的帛画与近代的招魂幡/杨淑秀/民俗研究/1994(2)
- 丧葬礼俗起源初探/刘曙光/中原文化/1994(2)
- 论古代中国“守丧”制的意义/骆芬美/实践学报/1994(25)
- 重庆汉族丧葬仪式中的“过桥”/胡天成/民俗曲艺/1994(92)
- 论中国古代的服丧期限——“三年之丧”期限的演变/李祚唐/学术月刊/1994(12)
- 中国封土墓的产生和流行/胡方平/考古/1994(6)
- 西藏高原古代墓葬的初步研究/霍巍/文物/1995(1)
- “拉萨朵仁”吐蕃祭坛与墓葬的调查及分析/何强/文物/1995(1)
- 金代女真人火葬墓流行原因初探/黄登民、李云凯、徐凤媛/黑龙江民族丛刊/1995(1)
- 嘉绒藏族葬俗/阿布洛·甲都/民族/1995(1)
- 唐以前西域的丧葬文化/马国荣/西域研究/1995(2)
- 德昌傈僳族丧葬/刘彦/民族/1995(3)
- 唐区水葬/陶勇/民族/1995(3)
- 海南侏黎丧礼及其宗教观念/罗文雄/中南民族学院学报/1995(3)
- 黔南苗族岩洞葬浅识/杨昌文/贵州民族研究/1995(3)
- 仡佬族的丧葬制度/纳国昌/云南民族学院学报/1995(4)
- 卡约文化的埋葬习俗/刘杏改/青海师范大学学报/1995(4)

- 黔西北乌蒙山区向天坟与彝族传统文化/余宏模/贵州民族研究/1995 (4)
- 刍议赣南客家葬俗/黄诗结/赣南师范学院学报/1995 (5)
- 临夏回族丧俗/克家/民族/1995 (5)
- 基诺族首次葬研究/杜玉亭/思想战线/1995 (6)
- 中国死亡文化大观/万建中/百花洲文艺出版社/1995
- 江西龙虎山悬棺葬的文化渊源/万建中/南昌大学学报/1995 (增刊)
- 青海和硕特蒙古人的宗教信仰与丧葬习俗/苏依拉/民族/1996 (1)
- 裴李岗文化葬俗浅议/王琰/中原文物/1996 (1)
- 葫芦、向天坟与昆仑新解/唐楚臣/思想战线/1996 (1)
- 古代华南少数民族的丧葬文化/陈伟明/中国史研究/1996 (2)
- 安徽方庄的丧葬礼仪/方百寿/民俗研究/1996 (2)
- 回族丧葬程序及其习俗/杨威/黑龙江民族丛刊/1996 (3)
- 论元江白族丧葬习俗的文化内涵/李 洁/玉溪师专学报/1996 (4)
- 鄂伦春族和鄂温克族的树葬/王德厚/民族研究/1996 (4)
- 青海藏族丧葬文化/恽隽/青海民族研究/1996 (4)
- 青海回族丧葬文化/福尔卜/青海民族研究/1996 (4)
- 青海蒙古族丧葬文化/乐天/青海民族研究/1996 (4)
- 死亡与中国的丧葬文化/靳凤林/北方论丛/1996 (5)
- 关于鸟葬产生的地域问题/夏之乾/民族研究/1996 (6)
- 天葬思想探微/尕藏加/西藏民俗/1997 (1)
- 民主改革前藏族丧葬制度/星全成/青海民院学报/1997 (1)
- 天葬习俗与医学科学的发展/温志大/西藏民俗/1997 (1)
- 土家族的丧葬习俗及其文化内涵/曹毅/湖北民族学院学报/1997 (1)
- 新疆地区早期火葬墓及相关问题试析/刘学堂/西北民族研究/1997 (2)
- 民和土族丧葬习俗之调查与研究/何峰/西北民族研究/1997 (2)
- 湘西苗族“闹丧”习俗漫谈/张应和/民族论坛/1997 (2)
- 藏族曾普遍实行过火葬/洛桑扎西/西藏研究/1997 (2)
- 鄂伦春族的丧葬习俗/关小云/黑龙江民族丛刊/1997 (3)
- 南方少数民族的丧葬习俗与丧葬舞蹈/纪兰慰/中央民族大学学报/1997 (3)
- 壮族土僚的“击土鼓”葬仪/王亚文/广西民族研究/1997 (3)
- 西藏葬俗疏议/宗政/西藏民俗/1997 (3)
- 彝族丧礼乐中的抑哀歌/周志列/民族艺术研究/1997 (3)
- 崇明岛“启棺拾骨”葬仪探析/王霖/民俗研究/1997 (3)

- 满族及其先世丧葬习俗之流变/蒙林/内蒙古社会科学/1997(4)
- 面具与丧葬礼俗/顾朴光/贵州民族学院学报/1997(4)
- 辽、宋、西夏、金时期少数民族的丧葬习俗/张邦炜/四川大学学报/1997(4)
- 西周时代葬俗试论/吴存浩/民俗研究/1997(4)
- 回族丧葬文化略论/马雄福/西域研究/1998(1)
- 回族的丧葬习俗与穆斯林的生死观/李学忠/宁夏社会科学/1998(1)
- 贵溪仙水岩崖葬之“谜”/彭适凡/文史知识/1998(1)
- 土家族《丧鼓》的文化解读/孙正国/广西民族学院学报/1998(1)
- 哈萨克族丧葬习俗/加娜尔·加汗/新疆社会经济/1998(2)
- 盘江流域布依族丧葬中的铜鼓/吴晓秋、唐文元/贵州文史丛刊/1998(2)
- 鄂西的悬棺葬/王晓宁/湖北民族学院学报/1998(2)
- 《天盛律令》与西夏丧葬习俗/韩小忙/青海民族学院学报/1998(2)
- 金沙溪《丧礼备要》与《朱子家礼》的朝鲜化/彭林/中国文化研究/1998(2)
- 试析西藏史前石棺葬的类型与年代/夏格旺堆/西藏研究/1998(4)
- 藏族传统中的自我重构:喜马拉雅山区的死亡模式和哀悼习俗/(美)欧因斯廷·麦克休著;李登贵、仓决卓玛译/西藏研究/1998(4)
- 悬棺葬族属及文化内涵的再探讨/郭愉/云南民族学院学报/1998(4)
- 在生存与再生之间:论灵魂信仰与丧葬文化/陈华文/浙江师大学报/1998(4)
- 克木人丧葬礼仪文化解析/张宁/民族研究/1998(6)
- 黔北宋墓反映的丧葬心理与习俗/张合荣/贵州文史丛刊/1998(6)
- 云南少数民族的火葬历史小考/红云/思想战线/1998(7)
- 云南少数民族丧葬习俗及其文化内涵/何斯强/思想战线/1998(8)
- 中国历代葬礼/万建中/北京图书馆出版社/1998
- 西藏丧葬礼仪中的文化变化/安雪芸/西藏民俗/1999(1)
- 山东龙山文化墓葬形态研究/刘莉/文物季刊/1999(2)
- 百仞高崖之上的千古奇观:中国悬棺葬管窥/彭华/贵州文史丛刊/1999(2)
- 毛南族丧俗音乐活动实录/杨秀昭/云南艺术学院学报/1999(2)
- 天葬习俗简述/次旦加措/西藏民俗/1999(2)
- 西藏林周县丧葬仪礼实录描写/安雪芸/西藏民俗/1999(2)
- 三峡新石器时代埋葬习俗考古与同时期人类社会发展历史/杨华/四川三峡学院学报/1999(2)
- 土家族跳丧习俗的变迁/李君珍/中南民族学院学报/1999(2)
- 近代中国农村的丧葬互助组织/徐畅/民俗研究/1999(2)

- 黔城楚墓铁锄葬俗/何开旺/民俗研究/1999 (2)  
 丧葬用璧小议/黄展岳/文物天地/1999 (2)  
 迷失的孝道:中国厚葬之风透视/陈华文/民间文化/1999 (2)  
 试论青衣江上游的石棺葬文化/罗二虎/四川大学学报/1999 (3)  
 向星墓葬与彝族古代社会文化/王正贤/贵州民族研究/1999 (3)  
 三峡地区夏商时代埋葬习俗文化考古/杨华/四川三峡学院学报/1999 (5)  
 谈中国汉唐之间葬俗的演变/杨泓/文物/1999 (10)

## 家 族 制 度

- 中国古代之家族/徐益棠/民铎杂志/1926 (7·1)  
 尔雅释亲宗族考/于鬯/国学(上海大东)/1927 (1·5)  
 中国立嗣制度研究/周蜥/新生命/1930 (3·1)  
 中国宗法的家族制度之研究/陈鲁重/汉声/1933 (1)  
 “家”之来源与中国古代土庶庙祭考/姜亮夫/民族/1933 (1·8)  
 中国家族制度的起源/刘定远/厦门大学社会学刊/1933 (1·1)  
 宗法与宗族/林述真/北平晨报社会研究/1935 (80)  
 中国宗族制度小史/吕诚之/上海 龙虎书店/1935  
 中国家族制度之进化观/碧云/东方杂志/1936 (33·17)  
 殷商的家族与亲族关系/正文/天地人月刊/1936 (1·5)  
 从人类学的观点考察中国宗族乡村/林耀华/社会学界/1936 (9)  
 家族制度与选择作用/潘光旦/社会学界/1936 (9)  
 祖庙与神主之起源/陈梦家/文学年报/1937 (3)  
 九族制与尔雅释亲/芮逸夫/中央研究院历史语言研究所集刊/1950 (22)  
 论宗法制度/金景芳/东北师大学报/1956 (2)  
 我国家族制度之史的考察/陈顾远/法学丛刊/1956 (3, 4)  
 论殷代亲族制度/李学勤/文史哲/1957 (11)  
 “亲戚”解/南栖/大陆杂志/1961 (23)  
 中国古代家族之形成及其流变/王梦鸥/政治大学学报/1962 (5)  
 论古代鄂温克人的群婚家族及民族的产生/吕光天/考古/1962 (8)  
 中国族谱研究/罗香林/书目季刊/1966 (1)  
 婚姻与家族/陶希圣/台湾商务印书馆/1966

- 从儿童故事看中国人的亲子关系/徐静/李亦园、杨国枢《中国人的性格/台北 中央研究院民族学研究所/1972年(中央研究院民族所专刊乙种 第4号)
- 《红楼梦》与中国家庭/萨孟武/台北 东大图书公司/1977
- 中国谱牒学的源流/杨廷福/学习与探索/1980(2)
- 从原始婚姻家庭遗俗看母权制向父权制的过渡/陈克进/民族研究/1980(1)
- 中国家庭制度与儒家伦理思想/杨亮功/东方杂志/1981(14·10)
- 家庭的起源/邓伟志/博物/1981(1)
- 论凉山彝族的家支制度/何耀华/中国社会科学/1981(2)
- 家长制探源/邹身城等/杭州师院学报/1981(2)
- 宗法、宗谱、宗族的溯源/陈大络/中华文化复兴月刊/1982(15·5)
- 家庭产生和发展的活化石——泸沽湖地区纳西族家庭形态研究/严汝钢/中国社会科学/1982(3)
- 氏族制度考源/刘正浩/国文学报/1982(11)
- 传统家族试论/杜正胜/大陆杂志/1982(60·2~3)
- 岳婿翁媳“回避”习俗略考/纳口碧力戈/内蒙古社会科学/1983(6)
- 清代“谱禁”探微/陈捷先/故宫学术季刊/1983(1·1)
- 我国南方少数民族的家训和家规/王承权/思想战线/1984(5)
- 十七世纪初鄂伦春人的家庭公社/赵复兴/内蒙古师大学报 1984(1)
- 家族谱研究概况/常建华/中国史研究动态/1985(2)
- 周代伯仲排行称谓的宗法意义/李曦/陕西师大学报/1986(1)
- 东巴经书中的纳西族古代婚姻家庭/和发源/云南社会科学/1986(5)
- 古代父母与子女如何称谓/徐耿华/中外历史/1987(3)
- 唐人称谓/牛志平、姚兆女/三秦出版社/1987
- 近代西藏特殊家庭婚姻种种试析/张权武/西藏研究/1988(1)
- 川西北游牧部落的婚姻家庭形态/杨明/西南民族学院学报/1988(1)
- 孝的观念与汉代家庭/孙筱/中国史研究/1988(3)
- 论“舅权”在西南少数民族婚姻中的制约作用/彭兆荣/贵州民族研究/1989(2)
- 略论亲属制度的演变规律——以汉族亲属称谓为例/刘克甫/民族研究/1990(4)
- 我国族谱的功用/丁金生/中华文化复兴月刊/1990(23·1)
- 从民族民间文化谈彝族谱牒家支/王光荣/贵州民族研究/1991(3)
- 唐代家庙礼制研究/甘怀真/台湾 商务印书馆/1991
- 辽滨塔满族家祭/姜相顺/辽宁民族出版社/1991
- 试论我国传统家庭的婆媳之争/李博柏/社会学研究/1992(6)

- 中国民间的字辈谱/王泉根/民俗研究/1993 (4)
- 《颜氏家训》与中国传统家教/王钦法/民俗研究/1993 (1)
- 汉代分家原因初探/罗彤华/汉学研究/1993 (11·1)
- 论传统农村社会的宗法制度/李成贵/民俗研究/1993 (4)
- 娘家——中国妇女和她们的生育家庭/王毅平等译/民俗研究/1993 (4)
- 明代家庭的权力结构及其成员间的关系/徐泓/辅仁历史学报/1993 (5)
- 晋南农耕文化区的家族习俗：新绛丁村高氏家族制度的个案研究/段友文、高忠严/民俗研究/1997 (4)
- 云南元江县白族的宗族组织与制度/刘援朝/社会学研究/1997 (5)
- 最后的祭坛：北宁佟氏家族“供影”祭祖习俗的调查/王光/民俗研究/1998 (1)
- 基诺族龙帕寨长房形态习惯法社会结构分析/宋苗/现代法学/1998 (5)
- 赣南的客家祠堂：以赣县夏府戚氏祠堂为例/林晓平/赣南师范学院学报/1998 (5)

## 社 会 组 织

- 中国古代之社会政策/吴贯因/人中华/1915 (1·2)
- 流乞的“江湖”/黄诏年/民俗周刊/1928 (15-16)
- 周礼中的乡治制度/李承祥/图书评论/1934 (2·10)
- 论风俗制与法制的同异问题/瞿同祖/北平晨报社会研究周刊/1934 (55)
- 中国古代的行会制度及其起源/全汉升/现代史学/1934 (2·1-2)
- 中国农村社会固有组织之分析及其价值/蔡斌咸/文化建设月刊/1936 (2·6)
- 中国乡约述要/吕薷青/河北月刊/1936 (4·3)
- 论乡约/胡庆钧/中国建设月刊/1948 (6·5)
- 凉山夷族的社会组织/江应梁/珠海学报/1948 (1)
- 女真初起时期之寨居生活/林瑞翰/大陆杂志/1956 (12·11)
- 太阳诞辰节的起源与天地会/翁同文/史学汇刊/1976 (7)
- 峇里岛的宇宙观与村落配置/李莉文/人类与文化/1980 (14)
- 苗族“习惯法”概论/李廷贵/贵州社会科学/1981 (5)
- 侗族的习惯法/黄才贵等/贵州文史丛刊/1982 (3)
- 论大瑶寨的“油锅”组织/王昭武/民族学研究/1990 (9)
- 汉代的民间结社/罗彤华/大陆杂志/1991 (82·6)
- 论侗款源流/粟定先/中南民族学院学报/1992 (4)

- 侗族约法款对现实生活的影响/吴皓/贵州民族研究/1993 (1)
- 流氓的变迁——中国古代流氓史话/完颜绍元/上海古籍出版社/1993
- 慈溪青苗会调查/滕占能/中国民间文化/1994 (2)
- 中国古代乞丐风俗/王光照/陕西人民出版社/1994
- 满族的社会组织: 满族氏族组织研究/[俄] 史禄国著, 高炳中译/商务印书馆/1997
- 二爷圣会考察记/陶立璠/民俗研究/1998 (2)
- 中国彝族古代史官制度初探/向中银/中国史研究/1998 (2)
- 曹县桃源花供会调查/乔方辉、孙忠民/民俗研究/1998 (4)
1. 司制度下的“准”法律制度/王学辉/西南民族学院学报/1998 (5)

## 岁 时 民 俗

### 通 论

- 阴历阳历/佩兰/群强报/1914年11月20日
- 富阳岁时旧俗/叶镜铭/民俗周刊/1930 (104)
- 谈岁时风俗的记载/周作人/民间月刊/1932 (1)
- 我国的纪念日/郭启桐/上海 新中国书局/1933
- 福州岁时的风俗/郑益上/福建文化/1934 (2·14)
- 今月令考/杨宽等/制言/1935 (5)
- 中国古代社会的休假制度/黄华节/北平晨报社会研究/1936 (121)
- 北平岁时史料长编/张江裁/政治月刊/1942 (4·2)
- 福建岁时风俗考/翁春雪/福建沙县 前行出版社/1945
- 岁时节令/杨荫深/上海 世界书局/1946
- 岁、时起源初考/于省吾/历史研究/1961 (4)
- 中国之节序礼俗/何联奎/故宫季刊/1972 (7·1)
- 秀姑峦阿美族的农历与农业祭祀/于洪学/台湾人文/1978 (3、4)
- 论《周书·时训篇》与《礼记·月令》之关系/黄沛荣/孔孟月刊/1978 (17·3)
- 岁朝谈我国农历节日/朱垂璈/再生/1979 (9·8)
- 《夏小正》及其在农业史上的意义/夏纬瑛等/中国史研究/1979 (3)
- 白族的古老历法/张旭/西南民族学院学报/1981 (1)
- 民间信仰和节庆的保存和发扬/张柱建著, 仝映玉译/民俗曲艺/1981 (4)

- 世界天文史上具有特色的彝族太阳历/刘尧汉等/民族学报/1982(2)
- 论彝族的太阳历/陈久金等/中央民族学院学报/1982(3)
- 傈僳族的自然历法/杨光民/民族文化/1982(4)
- 唐代诗人笔下的长安节日复兴——读唐诗札记/武复兴/人文杂志/1982(6); 1983(1)
- 略论纳西族的年节/王承权/西南民族研究/(1)/四川民族出版社/1983
- 从象形文字看古代纳西族时间观念的形成/李国文/哲学研究/1983(1)
- 《夏小正》新解/陈久金等/农史研究/1983(1)
- 我国古代的节日与风俗/张治凯/历史认识/1983(1)
- 彝族历法是阴历不是太阳历/罗家修/西南民族学院学报/1983(4)
- 农村节气与节日/樊增敦/农村读物出版社/1985
- 中国传统节日/罗启荣、阳仁焯/科学普及出版社/1986
- 从民间传说看汉族传统节日的起源/徐杰舜等/思想战线/1986(2)
- 宋代的节日/朱瑞熙/上海师大学报/1987(3)
- 中国古代节日风俗/韩养民、郭兴文/陕西人民出版社/1987
- 北平岁时仪礼/内田道夫/台北 东方文化复印/1988
- 节日规律研究/王笠荃/民俗研究/1988(1)
- 民族节日的基本特征/朱宜初/云南教育学院学报/1988(3)
- 节日民俗与戏曲文化/郑传寅/四川戏剧/1988(4)
- 论节日喜庆中的悲凉意义/彭兆荣等/民间文学论坛/1988(5-6)
- 中国古代干支计时法/杨立人/河南史志/1988(6)
- 贵州节日文化/贵州省文管会办公室编/中央民族学院出版社/1988
- 从元诗中论元代蒙人节庆之汉化/袁冀/东方杂志/1988(22-5)
- 中国南方民族的历法/史继忠/贵州民族研究/1990(4)
- 汉族四时八节风俗/胡敏/广西教育出版社/1990
- 马背上驮来的新娘——庚午(马)年话马俗/柳陆、喜山/辽宁大学出版社/1990
- 中国节庆及其起源/陈久金、卢莲蓉/上海科技教育出版社/1990
- 年节寻根/李原白/台湾书店/1991
- 台湾的岁时祭祀/刘述月/台北 自立晚报/1991
- 论四大传说与节日习俗/贺学君/南风/1991(1)
- 中国回回天文历法研究述评/陈静/西北民族研究/1991(2)
- 民间节日文化价值初探/康新民/中国民间文化/1991(2)
- 乾隆时期的宫廷节庆活动/苑洪琪/故宫博物院院刊/1991(3)
- 中港慈裕宫的年中行事/陈金田/台湾风物/1991(41-3)



- 贵州民族节日文化生态/潘定智/南风/1991 (3)
- 佛教与中国岁时节日/钱国旗/民俗研究/1991 (3)
- 上海年节文化的独特个性/顾忠慈/中国民间文化/1991 (3)
- 中国古代节日文化/宋兆麟、李露露/文物出版社/1991
- 节日文化、民间信仰与生命意识/宋长宏/民族艺术/1991 (4)
- 中华龙舟文化研究/李瑞蛟主编/贵州民族出版社/1991
- 中国岁时礼俗/乔继堂/天津人民出版社/1991
- 中国古代的大文和历法/陈久金、杨怡/山东教育出版社/1991 (10)
- 上海都市岁时节日风俗的演变趋向/饶明华/民俗研究/1992 (1)
- 论我国传统节日文化的历史渊源和发展走向/江立仁/湘潭师院学报/1992 (4)
- 浅析民族节日文化的社会功能/金毅/黑龙江民族丛刊/1992 (4)
- 中国地方文化节/新华出版社编/新华出版社/1992
- 农历议/罗尔刚/学术月刊/1992 (9)
- 中国古代诗歌与节日习俗/韩广泽、李岩龄/天津人民出版社/1992
- 论新时期的节庆与节从现象/黄泽存/民俗研究/1993 (2)
- 民间节日的消极效应/天茂军/吉首大学学报/1993 (3)
- 由常人非常——中国节日庆典中的狂文化/李丰楙/中外文学/1993 (22·3)
- 宗周岁时祭考实/沈文倬/孔孟学报/1993 (66)
- 年中行事与农耕仪礼的变迁——中日农耕民俗文化比较/陶立璠/中央民族大学学报/1994 (1)
- 唐代的节令游乐/王赛时/唐都学刊/1994 (2)
- 节日文化与民族意识/徐万邦/云南社会科学/1994 (2)
- 传统岁时节日的形成及特点/李惠芳/中国民间文化/1994 (2)
- 集中而形象的文化体现——中西节俗比较/朱希祥/华东师大学报/1994 (3)
- 中国年节的起源/庄金德/人文及社会学科教学通讯/1994 (4·5)
- 口承文化与岁时民俗/干亚南/云南民族学院学报/1994 (4)
- 从谚语看闽台的年节习俗/林宝卿/民间文学论坛/1994 (4)
- 节日文化流行风尚的调查与思考/郑安新/民俗研究/1994 (4)
- 西南民族节日文化/黄泽/云南教育出版社/1995
- 人日节俗与楚巫文化/何红一/湖北美术出版社/楚俗研究/1995 (第二集)
- 细细品味年节的意蕴/周星/人民日报/1995年1月27日
- 论龙舟文化的三个发展阶段/江立中/云梦学刊/1995 (2)
- 节日日期与汉民族文化的心理/吴慧颖/学术论丛/1995 (5)

- 我国第一幅春联的撰写时间考/丁鼎/民俗研究/1996 (1)
- 高唐花姑节/王明波/民俗研究/1996 (1)
- 大部洋蛇灯节/李曙光/民俗研究/1996 (1)
- 传统节日与村落文化研究/陈世刚、陈强/辽宁大学学报/1996 (4)
- 楚雄彝族的节日文化与习俗/祁树森、李世忠/民族艺术研究/1996 (5)
- 圣诞节与中国的节日框架/高历中/民俗研究/1997 (2)
- “迎紫姑”风俗的流变及其文化思考/巫瑞书/民俗研究/1997 (2)
- 樟湖的蛇王节/叶大兵/民俗研究/1997 (2)
- 中美节日文化比较/张本亮/洛阳大学学报/1997 (3)
- 酒文化的积淀场:民族节日与云南酒文化景场/吴明泽/昆明社科/1997 (3)
- 西南民族春秋庆典的生命意识/匡达藻/民族艺术/1997 (4)
- 节日活动中美的蕴含:西部少数民族风情审美研究之六/李景隆/上海社会科学/1997 (5)
- 民族传统节日与民间舞蹈的保存/刘金吾/舞蹈/1998 (1)
- 邱北花灯今昔谈/罗建国/民族艺术研究/1998 (1)
- 苗汉文化交融与麻阳花灯/李怀荪/怀化师专学报/1998 (1)
- 民族节日的深层文化结构探微/金毅/广东民族学院学报/1998 (2)
- 乌糍二月祭/孙敏/民俗/1998 (2)
- 明清民间年画习俗探析/李新华/民俗研究/1998 (3)
- 中国龙舟文化的社会品格/倪依克、孙慧/成都体育学院学报/1998 (3)
- 古今节日文化的比较思考/萧放/西藏民俗/1998 (3)
- 中国传统节日风俗的形成及其特征/杨景震/中华文化论坛/1998 (3)
- 异彩纷呈的民俗文化活动:铜梁龙灯会/戴明/渝州艺谭/1998 (4)
- 试析民族节日文化的特征/金毅/黑龙江民族丛刊/1998 (4)
- 温州地区农村的岁时民俗/杨昭/民俗研究/1998 (4)
- 中国岁时节令辞典/乔继堂、朱瑞平主编/中国社会科学出版社/1998

## 汉族岁时节日

### 正 月

- 过年/佟晶亭/京话日报/1907 (467)
- 福州旧历新年风俗之调查/叶树坤/燕京学报/1927 (1)

- 翁源新年的风俗/清水/民俗周刊/1928 (27-28)
- 新年所用的花爆制造法/黄伟夫/民俗周刊/1929 (53-55)
- 闽南旧历新年流行的歌谣/谢云声/民俗周刊/1929 (53-55)
- 灯节怪俗/刘振卿/北平晨报艺圃/1932年(3月2日、4日、5日、7日、9日、11日)
- 绍兴正月初一的迷信/陆仁贵/民间月刊(绍兴)/1932 (9)
- 五辛盘略考/黄华节/太白/1935 (1-10)
- 定县的新年娱乐/张世文/民间半月刊/1936 (2-18)
- 年俗书籍举要/翰章/世界日报图书馆周刊/1936年(48)
- 四十年前北京灯节/老隹/新北平报/1938年2月13日
- 新年祭祖/金受申/立言画刊/1940 (73)
- 北京过年之俗忌/宏士/晨报/1943年2月8日
- 记故乡新年娱乐调大头和尚/王微/浙江月刊/1969 (7)
- 谈门神春联与挂联/谭浩/建设/1970 (18-9)
- 春节年俗特辑/严必康等/江苏文物/1978 (8)
- 岁序杂陈/郭明道/嘉义文献/1978 (9)
- 谈神码/郭立诚/国立历史博物馆馆刊/1979 (9)
- 两宋都城的元宵盛景/傅伯星等/旅游天地/1981 (1)
- 灯节的起源与发展/涂元济等/民间文学论坛/1985 (1)
- 竹枝词中反映的成都春节旧俗/林弘/龙门阵/1986 (1)
- 帖纸挂风俗初探年/尹凤鸣/民俗研究/1986 (2)
- 清代皇家的年/姜舜源/民俗研究/1986 (2)
- 门神和农民的传统心理/符醒公/文汇报/1986年2月18日
- 马来西亚华人新年/郭懋顺/民俗曲艺/1988 (51)
- 中国古代社会的稀奇年俗/李甲孚/妇女杂志/1988 (233)
- 传统的年俗与现代生活/阮昌锐/华文世界/1988 (47)
- 年节所谓出来与成型/吴顺令/国文天地/1989 (4-9)
- 宋元明清的年俗采风/李清筠/国文天地/1989 (4-9)
- 陕北年俗专集/奚淞等/汉声/1990 (24)
- 鲁南春节的“摇钱树”/文瑜/民俗研究/1990 (2)
- 清朝江南人的年俗/殷登国/历史月刊/1990 (25)
- 岁旦辟恶饮食年俗杂考——椒柏酒与屠苏酒/钟明玉/民俗曲艺/1990 (65)
- 谈澎湖元宵“乞龟”的习俗/黄有兴/台湾文献/1990 (41-2)
- 元宵节补考/王秋桂/民俗曲艺/1990 (65)

- 剪纸——元宵节的传说/徐阳/民俗曲艺/1990 (65)
- 三十年代前天津灯节习俗/顾道馨/天津史志/1993 (1)
- 化身为“乞丐”的来访神/黄强/中国民间文化/1993 (1)
- “迎春图”年画所反映的古代“立春”习俗/朱启新/历史月刊/1994 (73)
- 谈古论今话春节/王文宝/文化参考报/1995年1月26日
- 品味“年”文化/唐先田/安徽日报/1995年1月30日
- 略论迎春礼俗的起源/简涛/民俗研究/1995 (4)
- 中日两国年节习俗的变异：以春节与新年为例/马兴国/辽宁大学学报/1995 (5)
- 人·鬼·神的沟通：中日正月习俗异同析/马兴国/日本学刊/1995 (6)
- 略论近代立春节日文化的演变/简涛/民俗研究/1998 (2)
- 一夜连双岁 五更分二年：春节与传统社会的时间意识/萧放/文史知识/1999 (1)
- 中国古代人日、太穿、填仓诸节新说/常建华/民俗研究/1999 (2)
- 春节文化与春节文化活动/段子平/滇中文化/1999 (3)
- 韩国江陵地区的元宵节祭祀/(韩)金起说/民族出版社：《亚细亚民俗研究 (2)》/  
1999

## 二月二

- 二月二龙抬头/鲍貽来/华北日报/1947年2月22日
- 记余姚家乡的二月礼拜/范拓初/余姚史料/1977 (2)
- 二月二日知何节/尹荣方/文史知识/1991 (2)
- 火把李的迎富日/鲍家虎/民俗研究/1992 (1)
- 孙思邈的传说与耀县二月二庙会/宁锐、王明皋/中国民间文化/1993 (1)

## 寒食·清明

- 寒食清明考/谢国桢/国学月报/1927 (2·2)
- 三月二日考/徐彦/逸经/1937 (28)
- 上巳考/劳榘/民族学研究所集刊/1970 (29)
- 上巳节沐浴消灾习俗探研/吕静/史林/1994 (2)
- 琉球“清明祭祖”的起源/蔡懋堂/台湾风物/1979 (29·3)
- 唐宋时的寒食清明/王明逊/故宫文物月刊/1990 (8·1)
- 寒食考/庞朴/民俗研究/1990 (4)
- 清明用柳习俗与柳的信仰/刘宁波/中国民间文化/1991 (2)
- 清宫《春牛芒种神图》/李松龄/文史知识/1991 (4)

上巳节的节期/周幼涛/文史知识/1992(4)

春牛图探源——“祭芒神”/宋兆麟/中国历史博物馆馆刊/1993(1)

## 端 午

端午节考/闻堂/论语/1937(114)

端午“恶日”考/欧阳飞云/逸经/1937(32)

端午节新考/龙文玉/贵州民族研究/1981(2)

端午节非因屈原考/张心勤/齐鲁学刊/1982(1)

船棺葬·铜鼓船纹·龙舟竞渡——端午节小考/涂元济等/思想战线/1989(4)

端午节采艾蒿和菖蒲习俗考/黄永林/华中师大学报/1989(6)

端午话药石/吴彰裕/民俗曲艺/1989(60)

中日两国岁时习俗比较研究:袂褷·端午·七夕/马兴国/日本问题研究/1995(2)

谷口的端午/庄孔韶/民俗研究/1995(3)

“端午”食粽祭屈原说源流考/孙永义/西南师范大学学报/1996(3)

南北民俗的交融复合:端午节习俗的形态/萧放/文史知识/1999(6)

## 七 夕

七夕话“乞巧”/蔡斌/浙江民俗/1982(3)

中国星辰神话传说中的七夕/简松村/故宫文物月刊/1984(2·5)

牛郎、织女与七夕乞巧/屈育德/文史知识/1986(7)

“七月七”述略/中一/民俗研究/1990(2)

“七夕”风俗谈/庄俊华/文史知识/1991(8)

太仓县七夕“乞巧会”调查/陈有觉/中国民间文化/1992(4)

七夕探源/张君/湖北大学学报/1993(4)

七月初六过七夕的地域分布及其缘起/高瑞吾/民俗研究/1996(4)

七夕风俗的文化破译/何根海/民间文学论坛/1998(4)

细说中国古代的妇女节:七夕乞巧民俗事象论/蒋秀英/北方论丛/1999(5)

## 中 元

话盂兰/上元/北平晨报艺圃/1924年8月24日

普渡/王成竹/民俗周刊/1929(86~89)

中古盂兰盆节的民族化衍变/张弓/历史研究/1991(1)

论中元节的形成、发展及文化价值/杨思民/贵州文史丛刊/1991(2)

中元祭祖话河灯/李露露/汉声/1991 (32)

水灯指明路,普渡众孤魂——基隆中元祭/黄丁盛/渔业推广/1991 (61)

## 中 秋

旧中秋/杞忧生/正宗爱国报/1912年9月25日

中秋祭月考/贺嗣章/民彝/1927 (1·2)

中秋节的几种民间怪风俗/李建青/民俗周刊/1928 (32)

中秋节翁源的风俗和传说/黄诏年/民俗周刊/1928 (32)

为中韩两国的中秋节寻根/张正龙、黄丽云/民俗曲艺/1986 (44) 中秋月饼考辨/张心勤/民俗研究/1988 (3)

细说中秋/田哲益/台北 百观出版社/1994

九九重阳节——中国传统的死亡节、升仙求寿节和酒神节/张君/求索/1993 (5)

## 腊八·除夕

除口拜灶的风俗/刘万章/民俗周刊/1928 (9)

河南除夕风/袁三英/民俗周刊/1929 (74)

南海狮山旁除夕械斗的风俗/谭隆安/民俗周刊/1929 (79)

汉人祀灶考/胡嘉/逸经/1937 (21)

岁除闲谈/徐彦/逸经/1937 (23)

祀灶与送穷/张谦安/逸经/1937 (23)

灶神考/杨堃/北平汉学 1 辑/1944 (1)

祭灶旧俗漫谈/何浒/文史知识/1985 (2)

新竹郑氏家庙冬至祭祖记/曾石南/民俗曲艺/1987 (46)

唐代的“送穷”习俗/刘桂秋/文史知识/1988 (12)

祭灶与灶神传说及其社会文化基础/孙梅花/民间文学论坛/1989 (2)

岁末驱傩/覃蝉雪/西北民族研究/1990 (2)

民间故事中反映的祭灶心理/杨玉君/民俗曲艺/1990 (65)

冬至节的文化学解析/张君/江汉论坛/1992 (3)

腊祭与傩礼——《诗经》民俗文化论之二/冯宇/北方论丛/1992 (5)

韩愈“送穷文”与驱傩、祀灶风俗/康保成/民俗曲艺/1993 (83)

闲话腊八儿/王文宝/民间文学/1998 (1)

腊月与腊八日/夏日新/江汉论坛/1998 (2)

古代的腊祭:兼谈腊八节、祭灶节的来历/李玉洁/文史知识/1999 (2)

## 少数民族传统节日

- 傣族的节日/张公瑾/民间文学/1979 (10)
- 白族的传统节日/杨明/西南民族学院学报/1983 (1)
- 贵州高原上的少数民族节日/吴正光/中央民族学院学报/1984 (3)
- 文明中国的彝族十月历/刘尧汉、卢央编/云南人民出版社/1986
- 壮族岁时习俗述略/梁庭望/广西民族研究/1987 (2)
- 少数民族节庆习俗的扬弃问题/刘业生/民族艺术/1987 (2)
- 论乞巧节与土家族新年之关系/陈久金/民间文学论坛/1988 (5-6)
- 布依族节日民俗略论/陈立浩/思想战线/1989 (2)
- “黑话”人的民族传统节日/章虹宇/民俗研究/1989 (3)
- 民族传统节日文化及其传承与改革/玉时阶/中南民族学院学报/1990 (1)
- 论黎族十月历的演变/李维宾/云南方志/1990 (2)
- 中国南方民族的历史/史继忠/贵州民族研究/1990 (4)
- 漫谈藏族的传统节日/周润年/世界宗教研究/1991 (1)
- 贵州少数民族节日大观/贵州省文化厅群文处等编/贵州民族出版社/1991
- 论水族节日的文化内涵/韦思仕/贵州民族研究/1991 (2)
- 清真寺与回族节日文化/罗荣轩/回族研究/1991 (3)
- 简议中国少数民族节日文化类型/戴桂凤/民俗研究/1992 (2)
- 上巳节对少数民族节日习俗的影响/李春光/中南民族学院学报/1992 (5)
- 侏祭——青海热贡地区“六月会”的文化内涵/任丽璋/民族艺术/1993 (3)
- 年由火来——岭南占越人对时间的知觉方式/白耀天/思想战线/1993 (5)
- 中国民族节日大全/高占祥主编/北京 知识出版社/1993
- 满族传统的年节和祭祀/李德/满族文学/1994 (7)
- 藏族古代曾以麦熟为新年/陈久金/西藏研究/1983 (1)
- 原始巫教与民族性格——壮族的蚂拐节研究/宋国忠/广西民族研究/1992 (2)
- 布依族“三月三”祭主习俗/陆邦国等/南风/1983 (4)
- 壮族“三月三”歌节探源/陈驹/广西民间文学丛刊/1983 (9)
- 南方少数民族“三月三”与古代中原上巳节习俗关系探讨/韦润物/广西民族学院学报/1987 (2)
- 广西壮侗民族“三月三”节日文化研究/李桐/广西民族学院学报/1989 (3)

- 土家族摆手节及其乐舞探索/杨伟友/民族艺术/1989 (4)
- 白族地母节/章虹宇/民俗研究/1990 (3)
- 五月分龙说山节——毛难族分龙节及其文化研究/卢敏飞/广西民族研究/1992 (3)
- 瑶族盘王节及其乐舞探说/杨德阔/民族艺术/1987 (1)
- 清水江畔苗族的龙舟节/吴通发/贵州民族研究/1982 (1)
- 龙舟竞渡新论——苗族龙船节启示录/段双印/民间文艺季刊/1989 (2)
- 虎图腾崇拜遗迹——彝族虎节纪实/唐楚臣/民间文学论坛/1990 (6)
- 彝族虎节傩舞及其图腾崇拜内涵/唐楚臣/民俗曲艺/1993 (83)
- 火把节小考/邓廷良/世南师院学报/1982 (2)
- 火把节试辨/杨亮才/民间文学论坛/1984 (1)
- 火与火把节/秋浦/思想战线/1985 (5)
- 日本论“火把节文化圈”的形成与云南白族、蒙古族火把节的起源/伊藤清司著, 张家德译/云南方志/1992 (1)
- 火把节源头的新材料和新思考/杨知勇/民俗研究/1993 (4)
- 泼水节的起源、传播及其意义/陈茜/云南社会科学/1981 (3)
- 傣历与泼水节的推算/高立上/云南民族学院学报/1985 (4)
- 彝族跳弓节的原始宗教烙印/方上杰/中南民族学院学报/1994 (2)
- 施洞姊妹节源流考/张文生/黔东南民族师专学报/1993 (4)
- “绕三灵”的起源及演变/吴崇仁/民族文化/1982 (1)
- “绕三灵”并非绕洱海/清华/民族研究/1985 (4)
- 白族“绕山林”起源的内涵及其变异/董建中/民族学与现代化/1986 (4)
- 浅谈蒙古族的敖包祭典/拿木吉拉著, 巴特尔译/民俗研究/1988 (3)
- 蒙古族的祭敖包/荣丽贞/内蒙古社会科学/1989 (2)
- 蒙古族“那达慕”文化考/纳占单夫/内蒙古社会科学/1992 (6)
- 论“敖包文化”的形成与演变/鄂·苏日台/内蒙古社会科学/1994 (3)
- 藏族的沐浴节/罗玉山/旅游文化报/1995年1月6日
- 哈尼族“若扎扎”节的文化内涵/岚峰/民族艺术研究/1995 (1)
- 侗族的芦笙会与赶歌坪/潘进文/西藏民族宗教/1995 (1)
- 满族命名纪念与“满族颁金节”/柳湖/满族研究/1995 (2)
- 迷人的白朗斗牛节/多吉古堆/中国西藏/1995 (2)
- 南岭卢化源流与颇具特色的南岭火龙节/林晓平/赣南师范学院学报/1996 (1)
- 彝族火把节大锣鼓的习俗文化内涵/李友华/楚雄师专学报/1996 (1)
- 少数民族年俗花絮/康丽莎/城市金融报/1996年1月23日



- 苗年习俗研究/吴正光/苗侗文坛/1996 (1~2)
- 清水江苗族龙船节来源传说辨析/田军/贵州民族研究/1996 (2)
- 少数民族别有情趣的春节活动/解玉泉/长江开发报/1996年2月19日
- 试析拉祜西的年节——“扩”/扎努/云南社会科学/1996 (4)
- 土族“於菟”舞与彝族的虎节/马光早、辛玉琴/青海师范大学学报/1996 (4)
- 生殖·民族繁衍的追求——浅析苗族龙舟节的内涵性/刘显银/苗侗文坛/1997 (1~2)
- 苗人新年——寻求文化的统一/(美) 卡达·布鲁纳著, 黄艳霞译八桂侨史/1997 (3)
- 札松的节日/李宝龙/西藏民俗/1997 (3)
- 火的艺术: 傈僳族“刀杆节”纪事/杨均/民族艺林/1997 (3)
- 古代华南少数民族的年节民俗文化/陈伟明/民族论坛/1997 (4)
- 本日山上的拜鹰节/贡嘎/中国西藏/1997 (6)
- 广西仡佬族节日文化价值钩沉/蓝克宽/广西大学学报/1998 (1)
- 云南少数民族泼水节民俗音乐的社会文化特征/杨民康/民族艺术/1998 (1)
- 富宁彝族跳公节述略/左汝芬/民俗研究/1998 (1)
- 火把节的传说/莫百生/民族艺术/1998 (1)
- 西海固春节仪程述说/赵炳鑫/民族艺林/1998 (1)
- 别具一格的藏历新年/喻德典、次珍/西藏民俗/1998 (1)
- 傈僳族的阔时节/温崇华、刘俊杰/中国教育报/1998年1月13日
- 哈尼族的十月节/九米、钱勇/民俗/1998 (2)
- 哈萨克的“姑娘追”/马甘/民族艺术/1998 (2)
- 彝族的跳虎节/赵永容/民俗/1998 (2)
- 彝族火把节的“都火歌”/曾令土/中国音乐/1998 (2)
- 火把节的文化含义研究/谢沫华/云南学术探索/1998 (2)
- 亚东藏历年忆趣/陈欢/西藏日报/1998年2月22日
- 壮族“牛魂节”、“祭祖节”探因/卢敏飞/广西民族研究/1998 (3)
- 彝族跳官节/李学海、朱荣/民族画报/1998 (3)
- 苗族的姊妹节/吴路/民间文学论坛/1998 (3)
- 本教的节日和祭祀/冰峰/西藏民俗/1998 (3)
- 嘉绒藏族的节日文化/张昌富/西藏艺术研究/1998 (3)
- 酣醉藏历年/胡蓉/西藏民俗/1998 (4)
- 论满族的岁时习俗/卢光/黑龙江民族丛刊/1998 (4)
- 那达慕文化的由来与流传/赵永锐、巴图/内蒙古社会科学/1998 (5)
- 康巴藏区岁时民俗——抢头水/旺堆/中国西藏/1998 (6)

- 关于彝族火把节若干问题的探讨/宋文旭、李智雄/中南民族学院学报/1999 (1)
- 智慧、灵性和美的展示: 直苴彝族“取西”文化与赛装节/李晓莉/民族艺术研究/1999 (1)
- 回族传统节日文化意义探析/杨志娟/回族研究/1999 (2)
- 舅舅的后代和“特懋克”节/许云华/民族画报/1999 (2)
- 中日三月三节俗比较分析/王秀文/日本研究/1999 (3)
- 漫话贵阳旧俗/俞菲/贵州文史丛刊/1999 (4)
- “腊日”的衍化及楚地腊月节日群风俗/巫瑞书/贵州文史丛刊/1999 (6)
- 节日文化与精神补偿论析/刘竹/云南师范大学学报/1999 (2)
- 新加坡的“鹤山狮”及其渊源/李景/岭南文史/1999 (增刊)
- 鹤山民间舞龙习俗/英夫/岭南文史/1999 (增刊)
- 论满族岁时习俗/卢光/黑龙江民族丛刊/1999 (4)
- 龙舟竞渡活动的历史根源/万建中/体育文史/1995 (3)
- 滇桂交界地区彝族“跳弓节”调查与分析/张莉萍/云南民族学院学报/1995 (3)
- 桑桑草原的割草节/宁世群/西藏民俗/1995 (3)
- 白马藏族风趣的采花节/黄河/西藏民俗/1995 (3)
- 试论彝族火把节及其祭祀活动的多重文化内涵/普卫华/民族出版社: 亚细亚民俗研究 (2) /1999
- 济州岛的民俗节日/(韩) 左慧庆/民族出版社: 亚细亚民俗研究 (2) /1999
- 绚丽多姿的各民族年俗/郝志伦/民族/2000 (1)
- 论火把节及其民俗意义/陈永香/楚雄师专学报/2000 (1)
- 古代蒙古族盟誓礼仪/扎格尔/内蒙古师大学报/2000 (3)
- 回族节日民俗及其社会功能/马东平、周传斌/甘肃社会科学/2000 (3)
- 义序: 昔日“宗族乡村”的民俗节庆/阮云星/广西民族学院学报/2000 (3)
- 白族“绕三灵”文化述略/杨政业/云南民族学院学报/2000 (3)
- 云南民族节日的额起源、传承与表达/王子华/云南民族学院学报/2000 (4)



## 编 后 记

说起这套丛书的编纂,还得从1997年的新疆之行说起。那年8月,我应邀参加了一个国际学术讨论会。会后,几位朋友兴致不减,决定一路乘汽车出疆。开始时,大家还被窗外茫茫的戈壁所吸引,但几天下来,单调的戈壁风光已使众人变得内心索然。大家的话题自然又转到了自己的老本行,谈起这个新学科的百年辉煌,谈到对新世纪中国民俗学的美好展望。聊着聊着,我忽然萌生出一个要编纂一套《二十世纪中国民俗学经典》的念头。说与老友余悦,余兄一听便动了心,并一口答应下帮我联系出版的事宜。也许是工作太忙,也许是别的什么缘故,别后一直没有听到他的音信。但这一夙愿却一直萦绕在我的心头,令我挥之不去。

回京后,通过好友孟慧英,我找到了社科文献出版社的王静老师和谢寿光社长,作为社科文献方面的出版社,他们也正准备这方面的选题,双方一拍即合,事情就这样定下了。此前我总以为自己搞过民俗学发展史,又掌握不少资料,选编起来并无多少困难,但后来的经历告诉我,一部好的选编做起来竟然是那么的不容易。

首先,选编本身是个沙里淘金的过程,本丛书所选,篇不过二百,书不过八卷,但它却是从中国民俗学百年研究史中的数万篇论文中遴选出来的,其劳动量之大可想而知。其次,这套丛书所录并非中国民俗学者的百年经典,而是中国学者的二十世纪中国

民俗学经典,选编范围的拓展,自然要求我们在选篇时必须注入更多精力。为使精品的遗漏降低到最小程度,选编当代部分时,我们还采取了先由学者自选,再由编者初选,最后上报诸学术顾问遴选,再报学术总监审定,最后交由出版社进行终审的多重审定模式。

与一般的论文集有所不同的是,为使读者,特别是以此为教参的大学师生能够从中了解到中国民俗学的百年历程,本丛书的选篇,基本上是从史的角度进行的,所选篇目或代表某一流派,或率先启用某一方法,或身先某一领域,而最重要的,所选篇目必须具有自己独特的学术见解。这些研究尽管具有一定的时代的局限性,但从整体上说,他们基本上代表了各时代、各领域的较高水平。不过,需要我们反复重申的是,由于篇幅等方面的限制,同母题研究,一般只能根据发表时间的先后、文章质量的高下而选择其中的一篇,而且,选篇重点只能集中在某些重大主题上,这在客观上就不能不影响到某些相当不错的文章入选,再加之编者学识、时间及精力等多方面因素的限制,选编过程中难免有挂一漏万之处,在此,谨向未能入选的学界诸同仁表示深深的歉意,同时也希望能够得到他们的理解与支持。

在结束本文之前,不能不让我鸣谢这样几位师长。首先应该感谢的是本丛书编辑王静同志和陈振藩先生。王静是我的好友,为本丛书的出版,两年来她耗费了大量精力。为做好这套丛书,她还特聘了年已八旬的陈振藩先生前来助阵。陈先生毕业于中央大学,是顾颉刚先生的弟子,后又与周作人、江绍原等民俗学前辈交游,对中国民俗学发展史有相当理解。在我们的交往过程中,我慢慢地体味到陈先生是个非常认真的老者,他的工作态度甚至常常令我们感动。一次,当他发现一篇文章的引文存有疑窦,便毅然决定,将本丛书所有引文全部重新核对一遍。从此,陈先生成了社科院图书馆的常客,风里来雨里去,一干就是半年。

可以说,没有王静同志和陈振藩先生的超常努力,这套丛书是很难达到现有的编辑水准的。

其次,应该感谢的还有本丛书的学术总监钟敬文先生和诸位顾问。编辑这套丛书时,我的导师钟敬文先生已九十有八,作为学术总监,他对这套丛书的制作要求十分严格,几乎每篇文章都经过了先生的亲自审定,他不苟私情的治学态度,严肃认真的科学精神,给我留下了深刻印象。在本丛书的编辑过程中,诸顾问也为本丛书的出版提出了许多宝贵意见,在此一并表示鸣谢。

最后还需要重申一点的是,为尊重每位作者的著作权,在编选过程中,我们已经与大多数作者取得了联系,也得到了众多作者与家属的支持,在此表示感谢。由于年代久远,时世变迁,个别作者至今未能取得联系,但为了不磨灭他们对于中国民俗学所作出的杰出贡献,我们还是将他们的学术精品收录了进来。如果他们或他们的家人看到本书,请直接与我们联系,我们将赠送本书一套,作为永久纪念。

苑 利

2001年元旦

[ G e n e r a l   I n f o r m a t i o n ]

书名 = 二十世纪中国民俗学经典·社会民俗卷

作者 =

页数 = 4 0 9

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页  
书名页  
版权页  
前言页  
目录页  
中国古代的妾 [ 曾友豪 ]  
端午竞渡本意考 [ 江绍原 ]  
初夜权的起源 [ 黄石 ]  
中国多妻制度的起源 [ 蔡献荣 ]  
释讳篇 [ 郑振铎 ]  
出妻史话 [ 乐无恙 ]  
岁、时起源初考 [ 于省吾 ]  
论长住娘家风俗的起源及母系制到父系制的过渡 [ 林惠祥 ]  
寒食与介之推 - - 一则中国古代神话与仪式的结构学研究 [ 李亦园 ]  
图腾崇拜与人生仪礼 [ 何星亮 ]  
齐地妇女婚恋生活古俗谈 [ 刘郭愿 ]  
寒食与改火 - - 介子推焚死传说研究 [ 裘锡圭 ]  
元宵节补考 [ 王秋桂 ]  
水族婚姻中的巫术活动概说 [ 潘朝霖 ]  
戊戌不缠足运动的文化透视 [ 钟年 ]  
女源男流：从象征意义论川滇边境纳日文化中社会性别结构体系 [ 翁乃群 ]  
天赋使命中的感悟与探索 - - 佤族妇女传统生育文化调查研究 [ 温益群 ]  
维吾尔命名礼俗及其文化蕴涵 [ 袁志广 ]  
国家正祀与民间信仰的互动 - - 以明清京师的“顶”与东岳庙为个案 [ 赵世瑜 ]  
社会民俗研究论文索引 [ 苑利 ] 等  
编后记 编者  
附录页